Pierre Hadot



La ciudadela interior

Introducción a las *Meditaciones* de Marco Aurelio

Traducción de Maria Cucurella Miquel



ALPHA DECAY

CONTENIDO

III. LAS «MEDITACIONES» COMO EJERCICIOS ESPIRITUALES

IV. EL ESCLAVO-FILÓSOFO Y EL EMPERADOR-FILÓSOFO. EPICTETO Y LAS «MEDITACIONES»

V. EL ESTOICISMO DE EPICTETO

VI. EL ESTOICISMO DE LAS «MEDITACIONES». LA CIUDADELA INTERIOR O LA DISCIPLINA DEL ASENTIMIENTO

La presente edición es la versión revisada y corregida de la edición inicial aparecida en 1992.

LA ESCRITURA COMO EJERCICIO ESPIRITUAL

Se habla a sí mismo, pero tenemos la impresión de que se dirige a cada uno de entre nosotros.

PIERRE HADOT, *La ciudadela interior*

¿Por qué leemos? Sin duda alguna, por muchas razones diferentes: para informarnos del mundo, para distraernos de nuestros asuntos cotidianos, por curiosidad, por placer, porque se nos ha dicho que debemos leer... y así sucesivamente. Una pregunta menos frecuente es: ¿cómo leemos? Tenemos la tendencia a coger cualquier libro que nos interesa y leerlo del mismo modo. Algunos libros resultan más o menos difíciles que otros, pero raras veces nos detenemos a preguntarnos si hay mejores o peores maneras de leer un libro específico. Nuestro fracaso al plantear esta pregunta, nuestra tendencia a leer sin orientación, es la fuente de muchas posibles confusiones y frustraciones.

Pierre Hadot nos obliga a preguntarnos, ¿debería leer un texto antiguo de filosofía del mismo modo en que leo un texto moderno o contemporáneo? Esta pregunta es especialmente urgente cuando empezamos a leer las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Muchas de sus fórmulas y frases parecen hablar por sí mismas «y no tener necesidad de exégesis alguna... aquellas sentencias cuya limpidez jamás podrá envejecer».[1] Ahora bien, como Hadot nos advierte de inmediato, se trata de una «¡Limpidez engaño-

[1] *La ciudadela interior*, p. 25.

sa, sin embargo!».[2] Entre los muchos prejuicios que amenazan nuestra lectura de las *Meditaciones* está el hecho de que «el lector moderno imaginará (y nadie está a resguardo de incurrir en este error) que el autor antiguo vive en el mismo mundo intelectual que él, de manera que tratará las afirmaciones de éste como si fueran las de un autor contemporáneo», con el riesgo de «cometer graves contrasentidos» al interpretar la lectura.[3] En *La ciudadela interior*, Pierre Hadot nos conduce a descubrir «el sentido deseado» por Marco Aurelio, pero para ello elige un modo determinado de lectura, uno que va en sentido contrario al de muchas aproximaciones contemporáneas al emperador, que simplemente insisten en la *actualidad* eterna de sus *Meditaciones*. Más importante aún, Hadot pone el énfasis en el hecho de que, para entender a Marco Aurelio, para tener acceso a su pensamiento, los lectores modernos «tendremos que practicar una suerte de ejercicio espiritual, de ascesis intelectual, con el fin de liberarnos de determinado número de prejuicios y de redescubrir lo que para nosotros supone casi otra manera de pensar».[4] Este ejercicio, esta ascesis, como Hadot bien sabía, conlleva un esfuerzo tanto intelectual como moral.

Efectivamente, en el libro de conversaciones *La filosofía como forma de vida*, Hadot nos recuerda que su descubrimiento de la idea y la práctica de los ejercicios espirituales estaba íntimamente unida al problema estrictamente literario de leer e interpretar los textos filosóficos antiguos:

[2] *Ibid*, p. 26.
[3] *Ibid*, p. 28.
[4] *Ibid*, p. 26.

Siempre me impresionó que los historiadores dijeran: «Aristóteles es incoherente», o «san Agustín compone mal». Y esto me condujo a la idea de que las obras filosóficas de la Antigüedad no se componían para exponer un sistema, sino para producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores u oyentes para ponerlos en una disposición determinada. Es un punto bastante importante, creo: yo no he partido de consideraciones más o menos edificantes sobre la filosofía como terapia, etcétera, o como competidora con el budismo, por ejemplo... No, en realidad, es un problema estrictamente literario, que es el siguiente: ¿por qué razón los escritos filosóficos antiguos dan, en general, esta impresión de incoherencia? ¿Por qué es tan difícil reconocer su plan?[5]

«Hacer trabajar los espíritus de sus lectores u oyentes para ponerlos en una disposición determinada» es un tipo muy particular de trabajo filosófico, que requiere procedimientos y técnicas específicos de hablar y escribir, así como de leer. Más tarde, en nuestras conversaciones, en respuesta a otra de mis preguntas sobre su método para interpretar los textos de la filosofía antigua, Hadot resumió su pensamiento como sigue:

Diré dos cosas: por una parte, en mis esfuerzos de interpretación he descubierto que, cuando se quiere interpretar una obra filosófica de la Antigüedad, hay que preocuparse, ante todo, por seguir el movimiento, los meandros del pensamiento del autor, los ejercicios dialécticos o espirituales, en definitiva, que el filósofo hace practicar a sus discípulos; por ejemplo, retomar la exposición a partir de diferentes puntos de partida, como es el caso de Aristóteles, con ejercicios sucesivos que no son siem-

[5] P. Hadot, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona, 2009, p. 99.

pre rigurosamente coherentes. Y por otra parte [he descubierto] que, cuando el filósofo intenta ser sistemático, como ocurre con algunos textos de Epicuro o de los estoicos, a menudo se trata de hacer practicar un ejercicio espiritual, podríamos decir mnemotécnico, destinado a asimilar mejor los dogmas que determinan un modo de vida, y poseerlos en sí con certeza.[6]

No hace falta decir que estos consejos metodológicos que articula Hadot son esenciales para leer las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Y no deberíamos olvidar que la última sección del ensayo fundamental de Hadot «*Ejercicios espirituales*» se titula «Aprender a leer». En esta sección, que sigue a las tituladas «Aprender a vivir», «Aprender a dialogar» y «Aprender a morir», Hadot explica que tenemos que leer «las obras filosóficas de la Antigüedad prestando la máxima atención a la actitud existencial que cimienta el edificio dogmático:

Estas obras escritas son reflejo, por lo tanto, de preocupaciones pedagógicas, psicagógicas y metodológicas. En el fondo, por más que cualquier escrito no sea sino mero monólogo, la obra filosófica presupone siempre implícitamente un diálogo; la dimensión del eventual interlocutor está siempre presente. Tal cosa explicaría esas incoherencias y contradicciones que los historiadores modernos descubren con sorpresa en las obras de los filósofos antiguos. En estas obras filosóficas, en efecto, el pensamiento no puede expresarse según las necesidades puras y absolutas de un orden sistemático, puesto que debe tener en cuenta el nivel del interlocutor y el tiempo concreto del logos en el cual se expresa.[7]

[6] *Ibid*, pp. 141-142.

[7] P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 52-53.

Sólo en esta estructura para leer los textos filosóficos antiguos podemos comprender por completo la especificidad de las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Como dice Hadot, a pesar de las dificultades para definir esta «extraña obra», debemos tener presentes «tres certezas»: que Marco Aurelio escribe «para sí mismo», «en el día a día» y «según una forma literaria muy refinada».[8] Las fórmulas repetidas con frecuencia que encontramos en las *Meditaciones*, las repeticiones y «reiteraciones que a veces son casi literales», no deben leerse como la exposición de una doctrina, sino que sirven sólo de «inductor que reactiva, por asociación de ideas, todo un conjunto de representaciones y de prácticas que para Marco Aurelio es irrelevante detallar, ya que escribe para sí mismo».[9]

Si, como nos recuerda Hadot, la vida filosófica estoica consiste, esencialmente, «en el dominio del discurso interior», podemos concluir que «Todo en la vida del individuo depende de cómo se representa las cosas, es decir, de cómo se las dice a sí mismo».[10] Así como la meta de las lecciones filosóficas de Epicteto era «modificar el discurso interior de sus auditores», así también podemos ver que:

> A esta terapéutica de la palabra que se ejerce de diversas maneras, gracias a fórmulas impresionantes y conmovedoras, con ayuda de razonamientos lógicos y técnicos, pero también de imágenes seductoras y persuasivas, responderá, pues, una terapéutica de la escritura que para Marco Aurelio, dirigiéndose a sí mismo, consistirá en retomar los dogmas y las reglas de

[8] P. Hadot, *La ciudadela interior*, p. 89.
[9] *Ibid.*, p. 110.
[10] *Ibid.*, p. 111.

acción, tal como fueron enunciados por Epicteto, para asimilarlos, para que se convirtieran en los principios de su discurso interior.[11]

La escritura como ejercicio espiritual explica las «incansables repeticiones» que se encuentran en las *Meditaciones* de Marco Aurelio y nos permite comprender su necesidad, a través de la escritura para sí mismo, de «reactualizar, de reavivar, de despertar sin cesar» un estado interior, un discurso interior que de otro modo correría el riesgo «de adormecerse y de apagarse».[12] Y Hadot describe con brillantez el poder espiritual de este tipo de escritura:

> Los dogmas no son reglas matemáticas recibidas de una vez por todas y aplicadas mecánicamente. Se tienen que convertir, en cierto sentido, en tomas de conciencia, en intuiciones, emociones y experiencias morales que tienen la intensidad de una experiencia mística, de una visión. Pero esta intensidad espiritual y afectiva se disipa enseguida. Para despertarla no basta con releer lo que ya se ha escrito. Las páginas escritas están muertas. Las *Meditaciones* no están hechas para releerse. Lo que cuenta es formular de nuevo: es el acto de escribir, de hablarse a sí mismo, en el instante preciso en que tenemos necesidad de escribir; es también el acto de componer con el mayor cuidado, de buscar la versión que, en el momento, producirá el mayor efecto, esperando marchitarse casi instantáneamente, apenas escrita. Los caracteres trazados sobre un soporte no fijan nada. Todo está en la acción de escribir.[13]

[11] *Ibid.*, p. 112.
[12] *Ibid.* p. 113.
[13] *Ibid.* p. 112.

Hadot insiste a menudo en que «todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia, tanto ante uno mismo como ante los otros».[14] ¿Cómo hay que interpretar esta demanda? Y si las notas para sí mismo de Marco Aurelio son una excepción a esta regla, ¿cómo deberíamos dar profundidad filosófica a la noción de un diálogo con uno mismo? Como Hadot señala, en cada ejercicio espiritual «es necesario obligarse a uno mismo a cambiar de punto de vista, de actitud, de convicción, y, por lo tanto, dialogar con uno mismo supone, al mismo tiempo, luchar consigo mismo».[15] Las notas de Marco Aurelio para sí mismo son diálogos que buscan precisamente cambiar, transformarse a uno mismo, modificar el propio punto de vista, la actitud, el discurso interior. El carácter dialógico de estas notas puede verse con más claridad si centramos nuestra atención en un ejercicio central de las *Meditaciones*, al que Hadot llama «la delimitación del yo»; una delimitación que distingue entre «el yo psicológico» y «el verdadero yo» (véase el capítulo VI, 2). Efectivamente, a lo largo de las *Meditaciones* vemos esta oposición entre «los dos yoes», el yo «impuesto por el Destino» y el yo «elevado por encima del Destino»: «A la toma de conciencia por medio de la cual se descubre el yo psicológico, con sus cualidades y sus defectos determinados por el Destino, se opone así la toma de conciencia del yo como principio director capaz de acceder a la esfera de la moralidad».[16] Delimitar o circunscribir el yo requiere que rechacemos sucesivamente, que extirpemos, todos los círculos que rodean al yo y se

[14] *Ejercicios espirituales*, p. 36.
[15] *Ibid.*, p. 37. El subrayado es mío.
[16] *La ciudadela*, pp. 214-215.

confunden con él, pero que en realidad son externos, extraños y superfluos para él, con el fin de retornar a lo que es esencial, a lo que en realidad somos nosotros mismos. Este ejercicio de delimitación del yo que Marco Aurelio practica en las *Meditaciones* apunta en última instancia a la identificación con la «Razón universal», con la «Norma trascendente».[17] Y así nos vemos confrontados con la aparente paradoja de que «el yo se identifica con una Razón trascendente que está a la vez por encima de él y de sí mismo».[18] Es esta situación precisa la que cuenta para entender el carácter verdaderamente dialógico de las *Meditaciones*: un diálogo constante entre «el yo psicológico» de Marco Aurelio y su «verdadero yo», que es «la Razón universal». En la lucha entre estos dos yoes, las *Meditaciones* dan voz al diálogo, que lleva a restablecer y reforzar la identificación de Marco Aurelio con este verdadero yo de la Razón universal. Una profunda idea filosófica que Hadot expresa sucintamente: «es también aquel Otro trascendente que Marco Aurelio hace dialogar con él en las *Meditaciones*».[19] Este diálogo consigo mismo es un diálogo con otro, con la Razón universal que está más allá de sí mismo, más allá de su «yo psicológico», mientras que es, al mismo tiempo, su «verdadero yo»: el trabajo filosófico de su escritura consiste en la actividad y esfuerzo continuos de Marco Aurelio por identificarse a sí mismo con su verdadero yo, para provocar la victoria –por muy frágil que sea y por mucho que necesite de una renovación constante– de la Razón universal. Este «desdoblamiento» del sí mismo entre aquello sobre lo que podemos pensar

[17] *Ibid*, p. 216.
[18] *Ibid*, p. 219.
[19] *Ibid*., p. 216.

que es un «yo inferior» y un «yo superior» es el punto de partida para la estructura dialógica de las *Meditaciones*.

Además, la «fascinación singular» que las *Meditaciones* siguen ejerciendo sobre nosotros deriva de nuestra sensación de que al leer este libro encontramos no tanto un sistema de pensamiento, el estoicismo, como un hombre, Marco Aurelio, «que no duda en criticarse a sí mismo, en examinarse a sí mismo, que retoma sin cesar la tarea de exhortarse, de persuadirse, de encontrar las palabras que lo ayudarán a vivir y a vivir bien».[20] Resumiendo, somos testimonios y entramos en el diálogo de Marco Aurelio consigo mismo. Las *Meditaciones* no imponen a sus lectores una forma de moralismo, de predicación moral, sino que nos permiten ver a un hombre «ejercitándose a sí mismo para vivir y para pensar como un hombre»;[21] en este sentido, atisbamos los ejercicios espirituales de Marco Aurelio «en vivo, en el momento mismo en que son practicados».[22] La extraordinaria fuerza filosófica de la interpretación de Marco Aurelio que hace Hadot yace en lograr que estas *Meditaciones* susciten en nosotros «una emoción muy particular»: la emoción de participar en los propios esfuerzos de Marco Aurelio «por hacer lo que en el fondo intentamos hacer todos: vivir en plena conciencia, en plena lucidez, dar toda la intensidad a cada uno de sus instantes, un sentido a la vida entera».[23]

A lo largo de sus interpretaciones de los filósofos antiguos, Hadot vuelve una y otra vez al ejercicio espiritual esencial basado en liberarse del propio punto de vis-

[20] *Ibid.*, p. 493.
[21] *Ibid.*, p. 494.
[22] *Ibid.*, p. 493.
[23] *Ibid.*, p. 494.

ta «parcial y pasional» para elevarse al punto de vista «universal y normativo» del Logos y del Bien:[24]

Para mí lo que cuenta es, sobre todo, el esfuerzo por pasar de una perspectiva a otra. Siempre me gustó mucho la fórmula de un filósofo chino que dice que somos como moscas de vinagre encerradas en una tina: hay que salir de este encierro para respirar en el gran espacio del mundo. Nuestra conducta no viene dictada de una manera automática por una especie de universalismo abstracto, sino que, en cada caso, lo que importa es que nos liberemos de los anteojos, si se pueden llamar así, que restringen nuestra visión sólo a nuestro propio interés. Se trata de ponerse en el lugar de los demás y de intentar resituar nuestra acción a la vez desde el punto de vista de la humanidad, no de la humanidad en abstracto, sino de los otros hombres, y también desde el punto de vista del mundo, no tanto para decir lo que aportamos al cosmos, como para volver a situar los acontecimientos en esta amplia perspectiva.[25]

Hadot habla incluso de un valor trascendente y absoluto: «El Valor absoluto se sitúa en el nivel de una elevación del yo, del yo que se vuelve así capaz de ponerse en el lugar de los otros, de purificar su intención, es decir, de actuar de manera desinteresada, por amor y por deber».[26] Las *Meditaciones* de Marco Aurelio son una ejemplificación perfecta de este ejercicio espiritual, de este movimiento y elevación del yo.

[24] P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 40.

[25] P. Hadot, *La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2009, p. 205.

[26] *Ibid*, p. 207.

En la conclusión de *La ciudadela interior*, al hablar de «algunos valores que constituyen precisamente el espíritu del estoicismo», Hadot identifica lo que llama un *estoicismo universal*: «quiero decir con ello que la actitud que llamamos "estoica" es una de las posibilidades permanentes y fundamentales del ser humano, cuando busca la sabiduría».[27] Para captar este estoicismo universal, sin embargo, debemos efectuar una operación de «desmitologización» o «desmitificación», es decir, una «separación entre el núcleo esencial, por una parte, y la ganga que está constituida por las representaciones colectivas de la época, por otra».[28] Esta desmitologización nos permite actualizar las lecciones filosóficas de la Antigüedad: hace posible para nosotros ir «por el camino interior, con la actitud concreta»[29] que está implicada, por ejemplo, en este estoicismo universal. Como Hadot reconoce, no tenemos que creer en la metafísica estoica de la Naturaleza o de la Razón universal para practicar los ejercicios espirituales de Marco Aurelio. Más bien, al practicar estos ejercicios «se está viviendo de manera concreta según la razón... accediéndose también de manera concreta a esta universalidad propia de la perspectiva cósmica».[30] La exhortación de Hadot a moverse hacia una perspectiva universal, a poner en práctica la voluntad de universalidad —«esta idea de pasar de un yo inferior, egoísta, parcial, que sólo busca su propio beneficio, a un yo superior, que justamen-

[27] *La ciudalea interior*, p. 489.

[28] *La filosofía como forma de vida*, p. 236.

[29] *Ibid.*, p. 111.

[30] Pierre Hadot, «Reflexiones sobre el concepto "cultivo del yo"», en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, *op. cit.*, p. 273. Véase también *La filosofía como forma de vida*, *op. cit.*, pp. 106-112.

te descubre que no se encuentra solo en el mundo, sino que existe el mundo, la humanidad y los demás hombres, la gente a la que ama, etcétera»—[31] no tiene que fundarse en ninguna filosofía particular, no presupone ningún dogma, sino que está arraigada en la experiencia humana. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio nos ayudan a reactualizar, a revitalizar esta experiencia, que siempre corremos el peligro de subestimar o incluso olvidar.

En *La ciudadela interior* Pierre Hadot practica una ascesis intelectual y moral que asume y entra en las perspectivas de Marco Aurelio y el estoicismo de una forma que nos atrae hacia ambos. Nos ha dado una imagen inolvidable de lo que la filosofía fue antaño y de lo que todavía puede ser. El resto depende de nosotros.

ARNOLD I. DAVIDSON
Florencia, 14 de julio del 2012

Este ensayo está dedicado a George E. Lewis en su sexagésimo cumpleaños

[31] Pierre Hadot, «¿Qué es la ética? Entrevista con Pierre Hadot», en *Ejercicios espirituales y filosofía* antigua, *op. cit.*, p. 326.

LA CIUDADELA INTERIOR

PREFACIO

¡Pronto lo habrás olvidado todo,
Pronto todos te habrán olvidado!

(*Meditaciones*, VII, 21)

Sobre este punto, Marco Aurelio se equivocó. Han pasado dieciocho siglos (¡casi dos mil años!), y las *Meditaciones* siguen vivas. Estas páginas no sólo han sido reservadas a algunos aristócratas de la inteligencia, como Shaftesbury, Federico II o Goethe, sino que también, durante siglos y todavía en nuestros días, han aportado razones para vivir a gente anónima, incontable, que ha podido leerlas en las múltiples traducciones que, de un extremo al otro de la tierra, se han hecho de ellas.

Fuente de sabiduría inagotable, «Evangelio eterno», dirá Renan. Aparentemente, las *Meditaciones* de Marco Aurelio no reservan a su lector dificultades particulares. Los aforismos o las breves disertaciones se suceden en ellas sin lazo aparente y, al hojear estas páginas, el lector acaba encontrando la fórmula impresionante o conmovedora que parece hablar por sí misma sin tener necesidad de exégesis alguna. Es, de hecho, un libro que no puede leerse de una vez. Hay que volver a él a menudo para descubrir en su interior, según el curso de los días, el alimento que podrá convenir a nuestro estado anímico del momento. El lector moderno puede comprender a la perfección tal o cual aforismo de Marco Aurelio, como el que citamos aquí arriba a modo de epígrafe. Es lo que, en las *Meditaciones*, nos atrae siempre: aquellas sentencias cuya limpidez jamás podrá envejecer.

¡Limpidez engañosa, sin embargo! Ya que, junto a estas fórmulas, hay otras que son mucho más oscuras y que se han comprendido de maneras extremadamente diferentes por los historiadores. El sentido general del libro, su finalidad, algunas de sus afirmaciones son, para nosotros, muy difíciles de captar. Además, esto no es propio de Marco Aurelio. Por numerosas razones, entre las cuales la distancia cronológica no es la más importante, nuestra comprensión de las obras antiguas se ha oscurecido cada vez más. Para volver a encontrar el acceso a ellas tendremos que practicar una suerte de ejercicio espiritual, de ascesis intelectual, que nos ayudará a liberarnos de determinado número de prejuicios y de redescubrir lo que para nosotros supone casi otra manera de pensar. Es lo que vamos a intentar hacer a lo largo de la presente obra. Pero antes de embarcarnos en este itinerario, quizá nos sea inútil tomar conciencia de aquellos prejuicios y aquellas ilusiones que conllevan el riesgo de extraviar al lector moderno cuando aborda una obra de la Antigüedad.

En primer lugar, se imaginará tal vez que desde la lejana época en que apareció, este texto ha permanecido invariable, como nuestros textos impresos contemporáneos. Pero no hay que olvidar que los textos antiguos, precisamente, no se imprimían: durante siglos se volvían a copiar a mano, y los antiguos copistas introducían errores sin cesar. Aunque en modo alguno podemos culparlos: pensemos en nuestros libros contemporáneos que, aunque impresos, a menudo están tan plagados de erratas que llegan a deformar el pensamiento del autor o a hacerlo ininteligible. Claro que eso es otra historia. Sea como fuere –nunca lo repetiremos lo suficiente–, gracias a los esfuerzos de los sabios, que buscan y clasifican los manuscritos en los que las obras antiguas se han conservado y que intentan

reconstituir el estado del texto original a través de un método crítico de clasificación de faltas, ahora podemos leer las obras de la Antigüedad en un estado más o menos satisfactorio, aunque, de hecho, nunca será absolutamente perfecto. Me permito insistir sobre este punto, del todo ignorado a veces por ciertas instancias científicas o por ciertos historiadores de la filosofía, que se imaginan que se puede disertar sobre las teorías de tal o cual autor antiguo, sin saber lo que escribió realmente. En el caso de Marco Aurelio, y tendremos que reiterarlo, reina la mayor incertidumbre sobre ciertas palabras de su texto. Esto no afecta al conjunto de la obra, pero hace que algunos pasajes presenten dificultades casi insolubles, y no habrá que extrañarse de que estos problemas vuelvan a encontrarse en las traducciones que se han hecho del autor.

Y es que el lector moderno tiene tendencia a imaginar, demasiado a menudo, que no hay más que una traducción posible del texto griego. Pues bien, en este caso se sorprenderá al constatar divergencias muchas veces considerables. Pero este hecho debería hacerle tomar conciencia de la distancia que nos separa de los Antiguos. En efecto, la traducción supone en primer lugar una elección con respecto al texto griego en el caso de que, como hemos visto, éste sea a veces incierto. Pero las vacilaciones de los traductores corresponden también a las dificultades para comprender el texto y a las interpretaciones a veces radicalmente diferentes que de él proponen. En el caso de Marco Aurelio, por ejemplo, son muchos los que no han sabido proporcionar de manera exacta los términos técnicos, propios del sistema estoico, que se encuentran en las páginas de las *Meditaciones*. Por otro lado, siempre en el caso de Marco Aurelio, la división del texto en capítulos es muy incierta y, a menudo, los límites de cada «pensa-

mientos» no son absolutamente seguros. La presentación misma del texto podrá, pues, ser muy variable.

Por último, el lector moderno imaginará (y nadie está a resguardo de incurrir en este error) que el autor antiguo vive en el mismo mundo intelectual que él, de manera que tratará las afirmaciones de éste como si fueran las de un autor contemporáneo. Creerá así comprender de inmediato lo que ha querido decir el autor, pero será, de hecho, de una manera anacrónica, y a menudo correrá el riesgo de cometer graves contrasentidos. Es cierto que es común en nuestra época afirmar que, de todos modos, somos incapaces de saber con exactitud qué quiere decirnos un autor, y que esto no tiene, de hecho, importancia alguna, porque podemos dar a las obras el sentido que queramos darles. Por mi parte, y sin entrar en esta polémica, diría que antes de descubrir sentidos «no deseados», me parece posible y necesario descubrir el sentido «deseado» por el autor. Es del todo indispensable tratar de reconstituir un sentido de base, al que nos podremos referir a continuación para descubrir, si queremos, los sentidos de los que el autor, quizá, no fuera consciente. Pero es cierto que esta reconstitución nos resulta difícil en extremo, porque proyectamos en el pasado actitudes e intenciones propias de nuestra época. Para comprender las obras antiguas hay que contextualizarlas en el sentido más amplio del término, es decir, tanto en el ámbito material, social y político, como en el universo intelectual, retórico y filosófico. Hay que recordar, sobre todo, que los mecanismos de la composición literaria eran entonces muy distintos de los de nuestros días. En la Antigüedad las reglas del discurso estaban rigurosamente codificadas: para comunicar una idea, un autor debía hacerlo de una manera determinada, según modelos tradicionales, según reglas prescritas por la retórica

o la filosofía. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio, por ejemplo, no son la efusión espontánea de un alma que quería expresar de inmediato sus sentimientos, sino un ejercicio realizado en base a unas reglas bien definidas; presuponen, como veremos, un bosquejo preexistente a partir del cual el emperador-filósofo no puede más que bordar. A menudo sólo dice determinadas cosas porque tiene que decirlas, en virtud de los modelos y los preceptos que se le imponen. Así pues, sólo se comprenderá el significado de esta obra cuando se hayan descubierto, entre otras cosas, los esquemas preestablecidos a los que debía someterse.

Nuestro propósito, presentar al lector moderno una introducción a la lectura de las *Meditaciones*, quizá no será entonces inútil. Intentaremos descubrir la intención de Marco Aurelio al escribirlas, precisar el género literario al que pertenecen, definir sobre todo su relación con el sistema filosófico que las inspira, y, por último, sin hacer una biografía del emperador, desvelar lo que se transluce de él en su obra.

He querido citar abundantemente las *Meditaciones*. Detesto las monografías que, en lugar de dar la palabra al autor y aproximarse al texto, se embarcan en elucubraciones oscuras tratando de descodificar y revelar lo no dicho por el pensador, sin que el lector sepa en realidad lo que «sí ha dicho». Por desgracia, un método así da lugar a todas las deformaciones, todos los desvíos, todos los «empujones». Nuestra época es cautivadora por muchas razones, pero demasiado a menudo se la podría definir, desde el punto de vista filosófico y literario, como la era del contrasentido, si no del retruécano: ¡cualquier cosa sobre cualquier cosa! Al citar a Marco Aurelio he querido que mi lector tome contacto con el texto mismo, superior a todos los comentarios que suscita; he querido que vea cómo la inter-

pretación intenta fundarse en el texto, que pueda así verificar, de manera directa e inmediata, mis afirmaciones. La traducción que propongo es por completo original: trabajo sobre Marco Aurelio desde hace más de veinte años, en concreto en una nueva edición y traducción de las *Meditaciones* que aparecerá en los próximos años; y en el curso de este trabajo, interpretación y traducción han ido de la mano. Por eso no podía en modo alguno, para ilustrar mis desarrollos, remitir al lector a traducciones ya existentes, que habrían sido distintas de la mía y que no siempre se habrían correspondido exactamente con la idea que me hago de la obra del emperador filósofo.[1]

Quiero dar vivamente las gracias a Bernard Clesca por su paciencia y sus sabios consejos, a Blanche Buffet, Simona Noica y Jean François Balaudé, que me han aportado una valiosa ayuda en la corrección de las pruebas, y a Wojtek Kolecki, que quiso redactar los índices y llevar a cabo algunas investigaciones bibliográficas para mí. Mi agradecimiento se dirige también a Hélène Guillaume, que me ayudó a preparar la segunda edición.

[1] La única manera que teníamos de ser fieles al máximo a esta idea de Hadot era traduciendo nosotros, a su vez, literalmente a partir de su traducción. Se han consultado varias traducciones castellanas y hemos visto que, en efecto, todas distan mucho de la suya. Nosotros nos hemos apoyado sobre todo en la de Ramón Bach Pellicer, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 2010, así como en la traducción al catalán, en edición bilingüe, de Joan Alberich, *Meditacions*, Barcelona, Llibres de l'Índex, 2008. (*N. de la T.*)

NOTA SOBRE LA TRANSLITERACIÓN DE LAS PALABRAS GRIEGAS Y SOBRE LAS CITAS DE LAS «MEDITACIONES» DE MARCO AURELIO Y DE LAS «CONVERSACIONES» DE EPICTETO.[a]

A veces ha sido de utilidad hacer alusión a determinados términos griegos técnicos que son característicos de la filosofía estoica. He intentado proporcionar la transliteración más simple posible, utilizando la *é* para representar la letra *êta* y la *ô* para representar la letra *oméga*.

Para no multiplicar inútilmente las notas a pie de página, las referencias de las citas de Marco Aurelio y de las *Conversaciones* de Epicteto se indican entre paréntesis en el texto. En ambos casos, la primera cifra corresponde al número del libro y la segunda al número del capítulo. Salvo indicación contraria, las referencias dadas en las páginas 74-116 remiten siempre al texto de las *Conversaciones* de Epicteto.

El texto griego de Marco Aurelio sobre el que se apoyan nuestras traducciones es, en principio, el de W. Theiler, *Marc Aurel, Wege zu sich selbst*, Zúrich, Artemio Verlag, 1974.

[a] Pierre Hadot las llama casi siempre «conversaciones», *Entretiens*, pero en ocasiones se refiere a ellas como *Propos*, «declaraciones», «conversaciones», aunque las traducciones castellanas de las que tenemos noticia traducen por «disertaciones». Siguiendo el criterio de la mayor literalidad posible, hemos optado por traducir como «conversaciones» cuando Hadot habla de *Entretiens* y por «declaraciones» cuando se refiere a *Propos*. (*N. de la T.*)

I

EL EMPERADOR-FILÓSOFO

UNA JUVENTUD FELIZ, UN REINO ATORMENTADO

El futuro Marco Aurelio, que más tarde recibiría este nombre al ser adoptado por el emperador Aurelio Antonio el Piadoso, nació en Roma en el año 121 y llevó al principio el nombre de Marco Annio Vero. Tanto la familia de su padre como la de su madre poseían muchas fábricas de ladrillos,[1] lo que representaba una inmensa fortuna y una inversión considerable de capitales. Esta riqueza permitía de hecho ejercer influencia política: los propietarios de fábricas accedían a menudo a puestos desde los que podían intervenir en el programa de construcción, como fue el caso del abuelo de Marco Aurelio.

Después de la muerte de su padre, sobrevenida en su primera infancia, el emperador Adriano observó, protegió y favoreció al joven huérfano. Y poco antes de morir, en el 138, y para asegurar su sucesión, éste adoptó a Antonino, el tío político del futuro Marco Aurelio, pidiéndole adoptarlo al mismo tiempo que a Lucio Vero, el hijo de Aelio César, un personaje que Adriano había escogido en primer lugar como sucesor y que acababa de morir.

El 10 de julio del 138, Antonino sucede a Adriano. Un año después, el futuro Marco Aurelio es elevado a la dig-

[1] Sobre estas fábricas cfr. H. Bloch, *I bolli laterizi e la storia edilizia romana*, Roma, 1947 (2.ª ed.: 1968), especialmente pp. 204-210 y 331; Margarita Steinby, *Ziegelstempel von Rom und Umgebung*, en *Paulys Realencyclopädie*, Suplemento, XV, 1978, col. 1489-1591.

nidad de César, a los dieciocho años, y en el 145 se casa con Faustina, la hija de Antonino. De aquel matrimonio nacieron trece hijos, de los que sólo seis sobrevivieron más allá de los años de infancia: cinco hijas y un hijo, el futuro emperador Cómodo.[2]

La correspondencia que intercambia Marco Aurelio con Frontón, su maestro de retórica, y que se extiende casi treinta años, del 139 al 166 o 167 (fecha de la muerte de Frontón),[3] nos proporciona valiosos detalles sobre aquel periodo de la vida de Marco Aurelio y sobre la atmósfera de la corte de Antonino: la vida familiar, las enfermedades de los niños, la caza, la vendimia, los estudios y las lecturas del futuro emperador, los deberes de retórica que envía puntualmente a Frontón, la tierna amistad que une al maestro y al alumno así como a la familia de Marco Aurelio y a la de Frontón. A la muerte de Antonino (161), Marco Aurelio, a la edad de treinta y nueve años, se hace emperador y asocia inmediatamente al imperio a Lucio Vero, su hermano adoptivo.

El mismo año de su común ascenso al trono, los partos invaden las provincias orientales del Imperio. La campaña comienza con un desastre para la armada romana. Lucio es entonces enviado a Oriente donde, bajo la dirección de dos generales curtidos, Estacio Prisco y Avidio Casio, las tropas romanas vuelven a tomar ventaja (163-166), invaden el reino parto y se adueñan de Ctesifonte y de Seleucia.

[2] Sobre la relación entre estos nacimientos, las emisiones de moneda y la propaganda imperial, cfr. K. Fittschen, *Die Bildnistypen der Faustina Minor und die Fecunditas Augustae*, Göttingen, 1982.

[3] Cfr. E. Champlin, *Fronto and the Antonino Rom*, Harvard University Press, 1980, pp. 139-142.

Apenas terminadas las ceremonias para celebrar el triunfo de los dos emperadores después de la victoria (166), las noticias más alarmantes llegan de otra frontera del Imperio. Tribus germánicas de la región del Danubio, los marcomanos y los quads, amenazan el norte de Italia. Los dos emperadores tuvieron que acudir a enderezar la situación y pasaron el invierno en Aquilea. Pero a principios del año 169, Lucio murió en el coche en el que se encontraba con Marco Aurelio. Del 169 al 175, el emperador tuvo que dirigir operaciones militares en las regiones danubianas.

En el momento mismo en que rozaba el éxito, en el 175, le llegó la noticia de la rebelión de Avidio Casio quien, gracias a una conjura que se extendía en diferentes provincias de Oriente y de Egipto, se había hecho proclamar emperador. La fidelidad de Marcio Vero, gobernador de Capadocia, probablemente salvara a Marco Aurelio. En todo caso, cuando el emperador se preparaba para partir hacia Oriente, se enteró del asesinato de Avidio Casio, lo que ponía fin a aquel episodio trágico.

Marco Aurelio decidió no obstante hacer un viaje a las provincias orientales, acompañado de Faustina y de su hijo Cómodo. Fue a Egipto, a Siria y a Cilicia, donde murió Faustina. A los historiadores antiguos les gustaba recordar los numerosos adulterios de Faustina. Sea lo que fuere de estas habladurías, el emperador quedó profundamente afectado por su pérdida y en las *Meditaciones* (I, 17, 18) evoca con emoción a su mujer «tan dócil, tan cariñosa, tan recta». De regreso a Roma el emperador pasó por Esmirna, luego por Atenas donde, con Cómodo, fue iniciado en los misterios de Eleusis. En Roma tuvieron lugar, el 23 de diciembre del 176, las fiestas del triunfo sobre los germanos y los sármatas, pero en el 178 Marco Au-

relio debía partir de nuevo hacia la frontera danubiana. Murió en Esmirna o en Viena el 17 de marzo del 180.

Más aún que por las guerras, el Imperio quedó devastado por las catástrofes naturales, las inundaciones del Tíber (161), los terremotos de Cízico (165) y de Esmirna (178) y, sobre todo, la terrible epidemia de peste venida de Asia y que las armadas romanas habían traído de la guerra contra los partos (166). Como señaló J. F. Gilliam,[4] quizá ésta no provocara la despoblación de la que determinados historiadores hicieron la causa decisiva de la decadencia de Roma, pero tuvo grandes consecuencias para la vida social y económica del Imperio.

¡Reino atormentado! Desde el instante en que Marco Aurelio accede a la dignidad imperial, las catástrofes naturales, las dificultades militares y políticas, las preocupaciones y los duelos familiares van a caer sobre él y lo obligarán a una lucha diaria.

El juicio sobrio, pero fundado, del historiador Dion Casio[5] es uno de los más exactos que se hayan dirigido a él: «No tuvo la suerte que hubiera merecido, sino que se encontró confrontado durante todo su reinado con una multitud de desgracias. Razón por la cual lo admiro más que a ningún otro, pues en estas dificultades extraordinarias y fuera de lo común, llegó a sobrevivir y a salvar el Imperio».

«El mundo romano», escribió Ferdinand Lot,[6] «vio pasar por el trono una sucesión de soberanos de la que la

[4] James F. Gilliam, «The Plague under Marcus Aurelius», *American Journal of Philology*, vol. 82, 1961, pp. 225-251.

[5] Dion Casio, LXXII, 36, 3, p. 66.

[6] F. Lot, *La Fin du monde antique et le début du Moyen Age*, París, 1951, pp. 198-199.

historia no ha vuelto a ofrecer a continuación equivalente alguno y esto precisamente desde la época de detención, luego de decadencia del mundo antiguo». Y, después de haber enumerado, entre otros, los ejemplos de Marco Aurelio, Séptimo Severo, Diocleciano, Juliano, Teodocio, continúa: «Estadistas, legisladores, guerreros, corren de la Bretaña al Rin, del Rin al Danubio, del Danubio al Éunfrates, para defender el mundo romano y la civilización contra los bárbaros germánicos o sármatas o contra los partos, luego contra los persas. Todos saben que sus días son amenazados sin cesar... Y se abandonan sin miedo a su destino trágico de superhombres. Porque si alguna vez ha habido superhombres, es entre los emperadores romanos del siglo II al siglo IV donde hay que buscarlos». Para entrever la personalidad de Marco Aurelio, hay que resituarla en esta perspectiva.

LA EVOLUCIÓN HACIA LA FILOSOFÍA

Pero en la presente obra no tenemos que hacer la biografía de uno de estos «superhombres».[7] Sólo debemos preguntarnos qué le llevó a escribir las *Meditaciones*, lo que viene a ser preguntarnos cómo se hizo filósofo y cómo las *Meditaciones* representaban para él una parte de su actividad filosófica.

Ante todo, tal vez sea bueno recordarlo, un filósofo en la Antigüedad no es necesariamente, como se tiende a pensar demasiado a menudo, un teórico de la filosofía. Un filósofo, en la Antigüedad, es alguien que vive como un filósofo, que lleva una vida filosófica. Catón el Joven, esta-

[7] Véanse las obras de E. Renan, A. R. Birley y P. Grimal.

dista del siglo I a. C., es un filósofo estoico y sin embargo no ha redactado ningún escrito filosófico. Rogaciano, estadista del siglo III d. C., es un filósofo platónico, discípulo de Plotino, y sin embargo no ha redactado ningún escrito filosófico. Pero ambos se consideran a sí mismos filósofos porque habían adoptado el modo de vida filosófico. Y que no se diga que eran filósofos aficionados. A ojos de los maestros de la filosofía antigua, el filósofo auténtico no es el que diserta sobre teorías y comenta los autores. Como dice Epicteto, el estoico que tuvo una influencia considerable sobre Marco Aurelio (III, 21, 5), «come como un hombre, bebe como un hombre, vístete, cásate, ten hijos, lleva una vida de ciudadano... Muéstranos todo esto para que sepamos si has aprendido verdaderamente algo de los filósofos».[8]

El filósofo antiguo no tiene, pues, necesidad de escribir. Y, si escribe, tampoco es necesario que invente una teoría nueva o que desarrolle tal o cual parte de un sistema. Le basta con formular los principios fundamentales de la escuela a favor de la cual ha hecho una elección de vida. Marco Aurelio, al escribir las *Meditaciones*, no ha inventado nada nuevo, no ha hecho progresar la doctrina estoica. Pero eso no es razón para decir que no era un filósofo y, sobre todo, no un filósofo estoico.[9]

En cambio, el hecho de haber seguido cursos de filo-

[8] Sobre este aspecto de la filosofía antigua, cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 1992, 3.ª ed. (trad. esp.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006). Y del mismo, Prefacio a R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, París, 1989, pp. 11-16.

[9] J. M. Rist, «Are you a Stoic? The Case of Marcus Aurelius», en B. F. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, III, Londres, 1983, p. 23.

sofía no significaba necesariamente que uno fuera filósofo. Lucio Vero, el hermano adoptivo de Marco Aurelio, recibió la enseñanza de los mismos profesores de filosofía que éste, pero a nadie se le ocurrió considerarlo un filósofo.[10] El escritor latino Aulo Gelio, contemporáneo de Marco Aurelio, fue alumno en Atenas del filósofo platónico Taurus. Tiene, indiscutiblemente, un interés por la filosofía, cita en su obra muchos textos filosóficos, pero no lleva una vida filosófica. Para los retóricos y los estadistas los cursos de filosofía suponían una formación en dialéctica, un material para desarrollar los lugares comunes en sus discursos. Como escribe Frontón a Marco Aurelio: «La filosofía te proporcionará el fondo, la retórica, la forma de tu discurso».[11] Pero no se sienten comprometidos a vivir como filósofos. Por eso las *Declaraciones* de Epicteto relatadas por Arriano recuerdan sin cesar a los auditores del filósofo que esta disciplina no consiste en la habilidad dialéctica o la belleza del lenguaje, sino en la manera en que se vive la vida cotidiana. Ser filósofo no es haber recibido una formación filosófica teórica o ser profesor de filosofía; es, después de una conversión que opera un cam-

[10] Justino, apologista cristiano, contemporáneo de Marco Aurelio (cfr. André Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, París, 1987, pp. 31-32) les da a éste y a Vero, es cierto, el sobrenombre de «filósofos» al principio de su *Apología*, y Melitón de Sardes, otro apologista (cfr. Eusebio de Cesarea, *Histoire eclesiástique*, IV, 26, 7) relaciona a Cómodo con la reputación de filósofo de su padre, Marco Aurelio. En ambos casos, a las personas asociadas a él se las gratifica con esta cualidad evidentemente a causa de Marco Aurelio. Sobre la noción de «filósofo» en la época imperial, véase el excelente libro de J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, Stuttgart, 1989.

[11] Frontón, *Ad Antonin. Imper.*, *De eloquentia*, 2, 15, p. 143, 19 Van den Hout; vol. II, p. 70, Haines.

bio radical de vida, profesar un modo de vida diferente al de los otros hombres.

Sería muy interesante conocer en detalle la manera en que se desarrolló la conversión de Marco Aurelio a la filosofía. Pero muchos puntos siguen siendo desconocidos. Poseemos dos testimonios capitales sobre la evolución de Marco Aurelio. El primero es la correspondencia entre éste y su maestro de retórica, Frontón, a la que ya hemos hecho referencia. Por desgracia, ha llegado hasta nosotros en un palimpsesto descubierto en el siglo XIX. La colección de cartas está, pues, recubierta por otra escritura y los productos químicos utilizados para facilitar la lectura han deteriorado sin remedio el documento, a menudo ilegible y lagunoso. El segundo testimonio es el del propio emperador, al escribir el primer libro de las *Meditaciones*, en el que evoca todo lo que debe a sus padres, a sus maestros y a sus amigos. El texto, en extremo conciso, nos deja terriblemente insatisfechos. Sea como fuere, y gracias a las escasas indicaciones que podemos extraer, identificamos un número determinado de fases en la evolución de Marco Aurelio hacia la filosofía. Aunque la hagiografía posterior haya afirmado que había sido «serio» desde su infancia,[16] podemos descubrir en primer lugar un periodo de despreocupación juvenil que parece extenderse hasta la edad de veinte años, en el tiempo en que ya es César. Pero es posible que, bajo la influencia de Diogneto, uno de sus maestros, de quien Marco Aurelio habla en sus *Meditaciones* (I, 6), el deseo de vivir como filósofo ya se le hubiera pasado por la cabeza durante aquel periodo.

La conversión de Marco Aurelio a la filosofía parece obra de Junio Rústico, que le reveló la enseñanza de Epic-

[16] *Historia Augusta*, *MA*, II, 1, p. 134: «*Fuit a prima infantia gravis*».

teto y probablemente podría fecharse en los años 144-147. En todo caso, entre el 146 y el 147, a la edad de veinticinco años, Marco Aurelio escribió una carta a Frontón que no deja lugar a dudas sobre su nuevo estado de ánimo. Por otro lado, en los primeros años de la elevación al imperio, Frontón hace alusión casi de manera constante al modo de vida filosófico de su alumno imperial.

DESPREOCUPACIÓN DE UN JOVEN PRÍNCIPE Y SUEÑOS DE VIDA AUSTERA

Las cartas de Marco Aurelio a Frontón, sobre todo las que escribió cuando aún no era más que un joven César de dieciocho o veinte años, nos dejan intuir el tipo de vida, familiar y simple, que se llevaba en la corte de su padre adoptivo Antonino, especialmente en las villas imperiales, alejadas de Roma, donde a éste le gustaba a menudo retirarse. Se participaba en los trabajos de los vendimiadores, no había lujo alguno en las comidas, ni siquiera en la calefacción. Al futuro emperador le gustaban los ejercicios físicos, sobre todo la caza, que pareció haber practicado sin mostrar muchos miramientos con respecto a sus sujetos. Eso es, al menos, lo que comprobamos en una carta cuyo comienzo no nos ha llegado y que podría fecharse en los años 140-143:

Cuando mi padre volvió de las viñas a casa, montaba a caballo, como de costumbre, me puse en camino y nos alejamos poco a poco. Y he aquí que allí, en medio del camino, había un gran rebaño de ovejas y el lugar estaba desierto: había cuatro perros y dos pastores y nada más. Uno de los pastores dijo entonces al otro, al ver llegar a aquel grupo de caballeros: «Mira a

estos caballeros, suelen ser los responsable de los peores bandolerismos». Apenas hube escuchado esto, espoleo a mi caballo y lo lanzo sobre el rebaño. Las bestias asustadas se dispersan, corriendo en todos los sentidos, balando y yendo a la desbandada. El pastor me lanza su cayado. Cae sobre el caballero que me sigue. Huimos. Es así como aquel que temía perder una oveja perdió su cayado. ¿Crees que es una historia inventada? No, es algo cierto. Tendría mucho que escribirte aún al respecto, pero vienen a buscarme para el baño.[13]

En esta broma juvenil, cogemos al futuro emperador en un delito flagrante de inconsciencia y despreocupación. Estamos lejos del filósofo que, más tarde, se esforzará entre otras cosas por hacer justicia con una minucia escrupulosa. Por otro lado, la mayor parte del tiempo el tono de las cartas a Frontón es muy jovial. Al parecer, el joven César, apasionado de la lectura, que sin lugar a dudas hace todos sus esfuerzos por trabajar lo mejor posible el arte de la elocuencia, no piensa en otra cosa.

Sin embargo, parece realmente que, desde su infancia, Marco Aurelio hubiera entrevisto lo que podía ser el ideal de una vida filosófica. En el primer libro de las *Meditaciones* (I, 6), atribuye a la influencia de un cierto Diogneto[14] aquella aspiración a la austeridad. Aquel tal Diogneto fue uno de los primeros maestros que tuvo: le enseñó a escribir diálogos, «siendo todavía un niño», y lo apartó de un juego que se practicaba desde hacía tiempo entre los jóvenes griegos, ya que es evocado por Aristófanes y Platón, y

[13] Frontón, *Ad Marc. Caes.* II, 16, p. 34, 2 Van den Hout; vol. I, 150 Haines.

[14] Según la *Historia Augusta, MA*, IV, 9 (vol. I, p. 142), Diogneto era su maestro de dibujo.

que consistía, en lo esencial, en divertirse con las codornices golpeándolas ligeramente en la cabeza.[15] Fue este tal Diogneto quien, según él, le despertó el amor por la filosofía y le inspiró «el deseo de acostarse sobre un jergón y sobre una simple piel y cosas de este estilo que pertenecen al modo de vida "helénico"». Tendremos que volver sobre esta última fórmula. Quedémonos, de momento, con la coincidencia entre esta notación de las *Meditaciones* y las indicaciones que nos da la *Vida de Marco Aurelio* de la *Historia Augusta*:[16] «A la edad de doce años adquirió la costumbre y un poco más tarde la vida de resistencia del filósofo, estudiante vestido con el *pallium*, es decir, con el abrigo de los filósofos y durmiendo directamente sobre el suelo: a duras penas su madre consiguió que se echara en una cama recubierta de pieles».

El corto abrigo y la dureza de la cama eran símbolo de la vida filosófica estoica. Los volvemos a encontrar tanto en Séneca, que aconseja a su discípulo Lucilio practicar de vez en cuando esta austeridad y que remite a Demetrio el cínico estirado sobre un jergón, como en Plinio el Joven hablando del jurista Aristón, más filósofo que los pretendidos filósofos, cuya cama representaba la simplicidad de vida de los Antiguos, o finalmente en el estoico Musonio, el maestro de Epicteto, quien declara que un jergón y una simple piel bastan para dormir.[17]

[15] Cfr. J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, París, 1962, p. 268, § 474 y n. 2.

[16] *Historia Augusta*, *MA*, II, 6, p. 136.

[17] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 18, 5-7; 20, 9; Plinio el Joven, *Cartas*, I, 22, 4; Musonio, 20, en *Deux prédicateurs de l'Antiquité, Télès et Musonius*, trad. de A.-J. Festugière, París, 1978, pp. 123-124.

Por otro lado, podemos preguntarnos, a este respecto, si hay que conservar la lección de los manuscritos de las *Meditaciones*: «género de vida (*agôgé*) helénico», y si no haría falta corregirlo por «género de vida (*agôgé*) lacónico». Pues el «género de vida helénico» designaba entre los Antiguos más bien la cultura griega, la civilización griega, en sus formas a la vez espirituales y materiales: la literatura, el discurso filosófico, pero también los gimnasios, el modo de vida social.[18] Por el contrario, la expresión «género de vida lacónica» designaba tradicionalmente la «vida severa» que caracterizaba a la vez la educación espartana y la ascesis filosófica. La palabra *âgogé*[19] se empleaba, por otro lado, sólo para designar el modo de vida de los Lacedemonios. Plutarco en su *Vida de Licurgo*,[20] el legislador de Esparta, describiendo el modo en que se educaba a los niños espartanos, cuenta que llegados a la edad de doce años, vivían sin túnica, no recibían más que un abrigo para todo el año y dormían en jergones que se habían confeccionado ellos mismos con juncos.

Los filósofos, sobre todo cínicos y estoicos, han idealizado intensamente este modelo de vida. Fue el «espejismo espartano», por retomar la expresión de F. Ollier,[21] espejismo tanto más grande cuanto que Esparta era un Estado guerrero y totalitario «que formaba a los ciudadanos haciendo de ellos los instrumentos dóciles de sus voluntades», mientras que los cínicos y los estoicos consideraban

[18] Por ejemplo, Strabon, *Géographie*, V, 47.

[19] Cfr. Polibo, *Hist.*, I, 32, 1; Plutarco, *Agésilas*, 2 y *Cleomenes*, 11, 3-4; Denys de Halicarnaso, *Antiquitates Romanae*, 2, 23, 2, 1.

[20] Plutarco, *Licurgo*, 16, 12.

[21] F. Ollier, *Le Mirage spartiate*, vol. I y II, Paris, 1933-1943. E. N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol. I-II, Estocolmo, 1965-1973.

como único fin de la vida el valor moral personal. En la educación espartana sólo retenían el entrenamiento en el esfuerzo, el retorno a una vida natural, el menosprecio de las convenciones sociales. Por citar sólo un ejemplo, el estoico Musonio, de quien ya hemos hablado, creía que un discípulo «formado a la espartana» estaba mejor dispuesto para recibir la enseñanza filosófica y había elogiado la frugalidad de vida de los lacedemonios.[22] Hay que añadir que el abrigo de los filósofos (*tribôn* en griego, *pallium* en latín) que reviste el joven Marco Aurelio, era precisamente el abrigo espartano, hecho de tela gruesa, que habían adoptado Sócrates, Antístenes, Diógenes y los filósofos de la tradición cínica y estoica.[23]

¿Cómo Diogneto despertó en Marco Aurelio el deseo de la vida austera de los filósofos y de los Espartanos? No lo sabemos. ¿Alabó ante él la libertad de vida de los filósofos cínicos o estoicos? ¿Le contó, después de Plutarco, la vida de Licurgo y de Cleómenes? Sea como fuere, provocó en su alumno lo que podría llamarse una primera conversión a la filosofía.

En las cartas de Marco Aurelio a Frontón, anteriores a los años 146 o 147, no se percibe sin embargo el menor rastro de este entusiasmo juvenil, o más bien infantil, por este género de vida filosófico a la espartana. Había sido, sin duda, de corta duración. Pero aquel fuego, en apariencia extinguido, seguía teniendo unas brasas que no tardarían en arder otra vez.

[22] Musonio (citado en n. 17), 1, p. 52 y 22, p. 124.

[23] Cfr. Platón, *Banquete*, 219 b; Xenófanes, *Memorables*, I, 6, 2.

JUNIO RÚSTICO

Los historiadores antiguos coinciden en reconocer el papel capital que jugó Junio Rústico en la evolución de Marco Aurelio hacia la filosofía. «Su maestro preferido», dice la *Historia Augusta*, «era Junio Rústico, por quien tenía mucho respeto y de quien era discípulo. Este tal Rústico era tan eficaz en la guerra como en la paz y era un gran practicante del modo de vida estoico. Marco Aurelio le hacía consultas sobre todos los asuntos públicos o privados. Lo saludaba con un beso incluso antes que al prefecto del pretorio; lo honró con un segundo consulado y, después de su muerte, pidió al Senado que le erigiera estatuas».[24] La *Historia Augusta* habría podido añadir, por otro lado, que el primer consulado de Rústico, en el 162, año que siguió a la accesión de Marco Aurelio al imperio, era seguramente una señal de reconocimiento del discípulo hacia el maestro. En cuanto al historiador Dion Casio,[25] hablando de los profesores de filosofía de Marco Aurelio, no cita más que a Junio Rústico y a Apolonio de Calcedonia, a quienes presenta como estoicos. Más tarde, en el siglo IV, Temistio seguirá refiriéndose a las relaciones privilegiadas entre Junio Rústico y el emperador.[26]

No tiene que extrañarnos que un estadista, que debía convertirse en prefecto de la ciudad de Roma entre el

[24] *Historia Augusta, MA*, III, 3, p. 138.

[25] Dion Casio, LXXII, 35, 1, p. 64.

[26] Temistio, *Orationes quae supersunt*, en G. Downey y A. F. Norman (eds.), Leipzig,Teubner, 1969-1974, vol. I (*orat.* 17), p. 307, 28; vol. II (*orat.* 34), p. 218, 6 y p. 226, 9.

162 y el 168 sea al mismo tiempo un maestro de filosofía. Esto no tenía nada de extraordinario en la Antigüedad: Cicerón y Séneca eran también estadistas y no dudaron, tampoco ellos, en presentarse como maestros de filosofía. Hay dos razones para esto. En primer lugar, como hemos dicho, la filosofía antigua no era asunto de especialistas y de profesionales. Había estadistas que podían, pues, vivir perfectamente como filósofos y dominar el discurso filosófico. Por otra parte, como bien ha explicado I. Hadot,[27] existía en Roma una vieja tradición según la cual la gente joven se vinculaba a personajes de mayor edad, más experimentados, que los iniciaban en la vida política, pero también en la vida moral. De esta manera aprendían sobre todo Derecho, como Cicerón junto a Escévola, pero también se iniciaban en la vida filosófica. Desde esta perspectiva podemos decir que Junio Rústico dio a Marco Aurelio lecciones particulares de filosofía, y que fue a la vez su amigo y su director de conciencia.

El primer libro de las *Meditaciones* insiste en rendirle homenaje. El más largo de todos sin contar el consagrado al emperador Antonino, su padre adoptivo (I, 7):

De Rústico. Haberme dado una idea de lo necesario que era para mí enderezar mi estado moral y cuidarme de él.

No haberme dejado arrastrar por la ambición sofística, componer tratados sobre los teoremas filosóficos, declamar bellos discursos de exhortación o, finalmente, buscar producir un impacto en las imaginaciones exhibiéndome, de una manera ostentativa, como un hombre que practica ejercicios filosóficos o que prodiga sus beneficios.

[27] I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969, pp. 167-168.

Haber renunciado a la retórica, a la poesía, al refinamiento de la expresión.

No pasearme por casa con una toga y no dejarme llevar por cosas de este tipo.

Escribir las cartas con simplicidad, como la que él mismo había escrito desde Sinuessa a mi madre.

Respecto a aquellos que se enfadan con vosotros y os ofenden, estar dispuestos y preparados para responder a la primera llamada y reconciliarse tan pronto como quieran volver a nosotros.

Estudiar los textos con precisión, sin contentarse con recorrerlos de una manera general y aproximativa; y no dar tampoco con demasiada rapidez el consentimiento a los buenos charlatanes.

Haber podido leer las notas tomadas en las lecciones de Epicteto, que me comunicó de su propia biblioteca.

Lo que Marco Aurelio aprende de Rústico es, en cierto modo, lo contrario de lo que había aprendido de Diogneto. Como había dicho Epicteto,[28] el fin de la filosofía no consiste en llevar un abrigo, sino en tener una razón recta. La filosofía no consiste en dormir sobre lugares duros o escribir diálogos, sino en enderezar el propio carácter. No reside en la inflamación sofística, ni en las disertaciones librescas, ni en las declamaciones pretenciosas ni en la ostentación, sino, por el contrario, en la simplicidad. En este texto entrevemos el conflicto que opone a Frontón y a Rústico en el modo de orientar la educación de Marco Aurelio: «Haber renunciado a la retórica, a la poesía, al refinamiento de la expresión». Frontón alude a esta oposición cuando, alegrándose al ver al nuevo emperador tomando la palabra en público con elocuencia, aunque hu-

[28] Arriano, *Epicteto: disertaciones*, Madrid, Credos, 1993, IV, 8, 12.

biera rechazado desde hacía años continuar sus estudios de retórica, le escribe: «De todos aquellos a quienes he conocido, no he encontrado a nadie dotado de una mayor capacidad natural para la elocuencia... Y, mi querido Rústico, nuestro romano, que daría su vida, que la sacrificaría de buen grado por tu dedo meñique, debía admitir entonces, contra su voluntad y con el ceño fruncido, lo que decía de tus dones para la elocuencia».[29]

El papel de director espiritual no siempre debió de ser fácil para Rústico. Al aludir a la actitud de este último con los que se enfadaban con él parece referirse al propio Marco Aurelio, ya que, siempre en el primer libro, agradece a los dioses el haber permitido que, aunque a menudo se hubiera enfadado con Rústico, nunca hubiera llegado al extremo de hacer algo de lo que arrepentirse (I, 17, 14). Las relaciones entre ambos fueron sin duda tormentosas, tanto en la juventud de Marco Aurelio, cuando Rústico subrayaba la necesidad de que su discípulo reformara su carácter (I, 7, 1), como en el periodo en que Rústico fue uno de los consejeros del emperador. Rústico, por su indulgencia y su dulzura, le enseñó la actitud que debía tener, a su vez, con los que se irritaban contra él. Bien parece que uno de los principales defectos de carácter del emperador fuera su tendencia a irritarse.

Marco Aurelio no menciona los dogmas estoicos que le enseñó Junio Rústico. Esto no tiene nada de extraño, ya que, si bien el primer libro de las *Meditaciones* hace un balance de lo que el emperador recibió de sus padres, de sus maestros, de sus amigos y de los dioses, se trata de un balance de los modelos y de los consejos prácticos que le

29 Frontón, *Ad Antonin. Imper.*, I, 2, 3, p. 88, 4 Van den Hout; vol. II, p. 36, Haines.

fueron prodigados, y no de la descripción de un itinerario puramente intelectual. Desde esta perspectiva, sin embargo, la mención de las notas tomadas en los cursos de Epicteto es suficiente. Todos los maestros estoicos de la época no son sino epígonos respecto a Epicteto. Su figura domina, para el estoicismo, todo el siglo II. Y ése es, a ojos de Marco Aurelio, el mayor beneficio que recibiera de Rústico. Las *Meditaciones* serán variaciones, a menudo soberbiamente orquestadas, sobre temas propuestos por el esclavo-filósofo.

LECTURA DE «ARISTÓN»

A menudo las conversiones se consideran acontecimientos que se producen de manera instantánea en circunstancias inesperadas. Y la historia abunda en anécdotas de este tipo: Polemón entrando por azar, después de una noche de excesos, en el curso del filósofo platónico Xenócrates; Agustín escuchando la voz de un niño que le dice: «Toma y lee»; Saúl derribado en Damas... Pues bien, también para el emperador-filósofo se quería encontrar el rastro de una conversión brusca a la filosofía. Durante mucho tiempo se creyó haberlo descubierto en una carta de Marco Aurelio a su maestro Frontón,[30] en la que afirma estar tan trastornado que se siente triste y ya no come.

[30] Frontón, *Ad Marc. Caesar*, IV, 13, pp. 67-68 Van den Hout; vol. I, p. 214 Haines. Sobre la noción de conversión, cfr. A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933; P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 177-188.

El comienzo de esta carta evoca, sin entrar en detalles y en un tono jovial, una discusión que Marco Aurelio tuvo con su amigo Aufidio Victorino, yerno de Frontón. Este tal Aufidio, orgulloso de haber sido juez en un arbitraje, se vanagloria, ciertamente bromeando, de ser el más justo de los hombres de Ombría venido a Roma, y se considera superior a Marco Aurelio, que no es más que un asesor; además, osa bostezar al lado del juez. En tanto que César, Marco Aurelio (quien, como sabemos por la continuación de la carta, tiene entonces veinticinco años) debía asistir al emperador Antonino en su actividad judicial. Probablemente Aufidio se refiere a esta función.[31]

Después de relatar esta historia, Marco Aurelio pasa a otra cosa. Frontón vendrá a Roma con la intención de controlar, según su costumbre, los trabajos literarios que ha encargado a su alumno. Éste, sin duda, está contento con la visita, pero también molesto por no haber podido leer los textos propuestos por Frontón –Plauto, según parece, y Cicerón–, y sobre todo por no haber podido redactar una argumentación retórica en la que debía litigar sobre los «pros» y los «contras».

La razón de este retraso es, dice, la lectura de Aristón:

Los libros de Aristón me llenan gozo y al mismo tiempo me atormentan. Me llenan de gozo en la medida en que me enseñan cosas mejores. Pero, cuando me muestran hasta qué punto mis disposiciones interiores (*ingenium*) están alejadas de aquellas cosas mejores, demasiado a menudo tu discípulo enrojece y se irrita contra sí mismo porque a la edad de veinticinco años todavía no he asimilado nada en mi alma de los dogmas salu-

[31] Es poco probable que Marco Aurelio, César, sea el asesor de Aufidio.

dables y de los razonamientos más puros. Por eso estoy atormentado, estoy irritado, estoy triste, estoy celoso, ya no como.

En la tercera parte de la carta, Marco Aurelio anuncia a Frontón que va a seguir el consejo de un orador de la Antigüedad: en determinadas circunstancias hay que permitir a las leyes dormir. Así pues, dejará dormir un poco los libros de Aristón y se consagrará a los trabajos de retórica prometidos a su maestro. Sin embargo, en la disposición de espíritu en que se encuentra, le será imposible argumentar a la vez a favor del pro o el contra, es decir —se sobrentiende—, argumentar como si fuera indiferente a la justicia o injusticia del asunto en cuestión.

Tradicionalmente se ha visto en esta carta el relato de la conversión de Marco Aurelio. De este modo, a la edad de veinticinco años y, desde esta perspectiva, se ha identificado al Aristón mencionado como Aristón de Quíos, un estoico del siglo III a. C. La lectura de este autor habría producido su súbita transformación.

Recientemente E. Champlin[32] ha puesto en duda esta interpretación. Partiendo de la constatación de que al principio y al final de la carta se alude a la jurisprudencia mencionando el orgullo del juez de Aufidio —al principio— y hablando —al final—, a propósito de los libros de Aristón de «dejar dormir las leyes», concluye que el medio también debe interpretarse en el ámbito de la jurisprudencia. Según esto, los libros de los que habla Marco Aurelio no serían los de Aristón de Quíos, sino los de Tito Aristón, un jurisconsulto romano de la época de Trajano.

[32] E. Champlin, «The Cronology of Fronto», *Journal of Roman Studies*, vol. 64, 1974, p. 144 y ss.

la figura ascética del cual había sido, como hemos visto,[33] evocada en una de las *Cartas* de Plinio el Joven. Al describir el efecto que estas obras le producían, el alumno de Frontón no hablaría en modo alguno de su pena por no ser todavía filósofo, sino de su tristeza por no haber estudiado suficientemente la jurisprudencia. Por eso, al final de la carta, los libros de Aristón se identificarían con las leyes que a veces hay que dejar dormir.

R. B. Rutherford, H. Görgemanns y yo mismo[34] hemos criticado esta interpretación de Champlin. En primer lugar, parece del todo inverosímil admitir que Marco Aurelio exclamara, a propósito de los libros de jurisprudencia: «A la edad de veinticinco años todavía no he asimilado nada en mi alma de los dogmas saludables y de los razonamientos más puros», y que hablara del alejamiento de sus «disposiciones interiores» con respecto al ideal que descubre. Y la irritación, la tristeza, la pérdida de apetito,[35] incluso teniendo en cuenta la amplificación retórica, parecerían muy exageradas, si resultasen de un entusiasmo por la jurisprudencia.

En segundo lugar, es muy forzado interpretar la carta como si tratara de un solo tema: la jurisprudencia. La historia de Aufidio Victorino forma un todo independiente

[33] Cfr. n. 17.

[34] R. B. Rutheford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, 1989, p. 106, n. 41; H. Görgemanns, «Der Bekehrungsbrief Marc Aurels», *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 134, 1991, pp. 96-109; P. Hadot, en la *École pratique des Hautes Études, Ve Section. Annuaire*, vol. XCII, 1983-1984, pp. 331-336.

[35] H. Görgemanns (citado en n. 34), pp. 102-108, muestra que en esta descripción hay una alusión a la cólera de Aquiles en el primer canto de la *Ilíada* de Homero: ironía deseada por el joven Marco Aurelio para atenuar la herida que inflige a su maestro Frontón cuando le deja entrever su amor creciente por la filosofía.

de la continuación. Y la fórmula del final, «dejar dormir las leyes», era una expresión proverbial[36] que venía a decir: a veces hay que resignarse a acallar los propios principios morales, en caso de crisis grave.

E. Champlin extrae el argumento del hecho de que, ya en la Antigüedad, todas las obras de Aristón de Quíos se consideraban apócrifas. En efecto, es casi seguro que este filósofo, como muchos otros desde Sócrates hasta Epicteto, no haya transmitido más que una enseñanza oral sin dejar ningún escrito. Pero precisamente la lista de sus «obras», tal y como se presentaba en la Antigüedad, enumeraba en su mayor parte algunos títulos: *hypomnémata*, *scholai*, *diatribai*, que designaban algunas notas que tomaban los alumnos durante los cursos.[37] De la misma manera conocemos, gracias a las notas que tomó Arriano —estadista de principios del siglo II d. C—, la enseñanza de Epicteto. No es imposible que Marco Aurelio hubiera tenido entre las manos aquellas notas tomadas en el curso de Aristón, o extractos de éstas que se habían conservado en las escuelas estoicas. También pudo haber leído una colección de «Comparaciones» (*Homoiômata*) de aquel mismo Aristón que fue honrado hasta el final de la Antigüedad, y que, por otro lado, bien parece auténtico, puesto que concuerda con lo que conocemos de la enseñanza de Aristón por otros testimonios. Sabemos, por ejemplo, que consideraba la dialéctica inútil, y en esta colección encon-

[36] Cfr. la fórmula «*Silent leges inter arma*»: «Las leyes se callan durante la guerra», en A. Otto, *Die Sprichwörter...*, Hildesheim, 1962, p. 192 y cfr. Plutarco, *Agesilao*, 30, 4.

[37] P. M. Schuhl (ed.), *Les Stoïciens*, trad. de É. Bréhier, colección de La Pléiade, París, 1964, p. 68 (§ 163). Estos textos se citarán de aquí en adelante con el título *Stoïciens*. Sobre este filósofo, cfr. A. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Nápoles, 1981.

tramos sentencias que lo ilustran. Los razonamientos de los dialécticos son como telas de araña: inútiles, pero ingeniosos. Quienes profundizan en la dialéctica se parecen a quienes comen gambas: trabajan mucho para no obtener más que un alimento ínfimo. La dialéctica es como el barro de los caminos: inútil, hace caer a quienes caminan. Notaremos también esta advertencia sobre la brevedad de la vida: el tiempo y la vida que se han otorgado a los hombres son muy breves; y el sueño, como un perceptor, nos quita la mitad de ellos.[38] Recordemos, por otro lado, que Marco Aurelio pudo conocer a Aristón a través de Cicerón y Séneca, quienes habían hablado de él.[39]

Pero, finalmente, el problema no es saber a qué Aristón leyó Marco Aurelio. El jurisconsulto Tito Aristón, según el testimonio de Plinio, vivía como un filósofo y, después de todo, bien podría haber escrito, también él, obras de filosofía. Lo único que podríamos asegurar es que la carta revela la conmoción que suscitó en Marco Aurelio la lectura de libros de filosofía.

No obstante, cuesta creer que sólo la lectura de Aristón de Quíos, si se trata de él, provocara la conversión de Marco Aurelio y que tuviera una influencia tan considerable en su pensamiento. Porque las características que, según la tradición antigua, distinguían la enseñanza de aquel Aristón de Quíos no se encuentran en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Sobre este punto, debo corregir la interpretación que propuse en un estudio anterior y volveré más adelante sobre este problema doctrinal.[40]

[38] Cfr. SVF, vol. I, §§ 383-403.

[39] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 94, 2; Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 2002, III, 50, IV 43 y 79.

[40] Corregir sobre este punto lo que dije de Aristón en mi libro *Ejer-*

En el primer libro de las *Meditaciones*, Marco Aurelio afirma con claridad que la influencia decisiva le vino de la lectura de las *Conversaciones* de Epicteto que Junio Rústico le había procurado. Hay que imaginarse la conversión de Marco Aurelio al estoicismo más bien como una lenta evolución provocada por la frecuentación de Junio Rústico y otros filósofos de los que volveremos a hablar. Por lo demás, no hay que olvidar que se han perdido muchas de las cartas de Marco Aurelio a Frontón. Es probable que, en otras misivas, el alumno transmitiera a su maestro que se desprendía cada vez más de la retórica para consagrarse a la mejoría de sus disposiciones interiores. Se esforzaba en hacerlo con delicadeza y con un poco de ironía contra sí mismo, como en la presente carta. La lectura de Aristón, fuera quien fuera, no representa más que una etapa, un jalón, en un largo proceso. Sin duda Marco Aurelio leyó a muchos otros autores, y escuchó a diferentes maestros de filosofía. Pero es interesante constatar que el primer testimonio de su adhesión a la filosofía puede fecharse en torno al vigésimo quinto año.

LOS PROFESORES Y LOS AMIGOS

Junto a Junio Rústico, los historiadores antiguos y el propio Marco Aurelio nombran a otros maestros de filosofía, en particular a Apolonio de Calcedonia y a Sexto de Queronea. Junio Rústico es el director de conciencia cercano a su discípulo; Apolonio y Sexto son profesores que dirigen una escuela, y a sus lecciones acudirá Marco Aure-

cicios espirituales y filosofía antigua, *op. cit.* pp. 125-126 y en el estudio citado en la n. 34. Véase más adelante pp. 143-144.

lio. Según la *Historia Augusta*, el primero, presentado por los historiadores antiguos como un estoico, rechazó ir al palacio a dar cursos a su real alumno: «El discípulo ha de venir al maestro y no el maestro al discípulo». El emperador Antonino el Piadoso, que lo había hecho traer por un precio muy elevado desde las profundidades de Calcedonia para enseñarle el estoicismo al joven César, afirmó al respecto que era más fácil desplazar a Apolonio de Calcedonia a Roma que de su casa al palacio.[41]

En el primer libro de las *Meditaciones* (I, 8), Marco Aurelio recuerda a este profesor inmediatamente después de Rústico. Aquí, de nuevo, no alude al contenido de su enseñanza, pero recuerda de su maestro actitudes morales y consejos prácticos: la libertad, el arte de conciliar los extremos –por ejemplo, de decidir después de haber deliberado con madurez pero sin tergiversar, de estar tenso y al mismo tiempo distendido, de no estar supeditado a los beneficios que se reciben pero tampoco de despreciarlos–. A ojos de Marco Aurelio, este maestro no se las daba de profesor: Apolonio no consideraba que sus cualidades principales fueran la experiencia y la habilidad en la enseñanza que había adquirido, y no era quisquilloso con las explicaciones de texto. A la muerte de Apolonio, que tuvo lugar antes de la accesión de Marco Aurelio al imperio, este último sintió una gran tristeza y lloró profusamente. La gente de la corte, tal vez porque se burlaban de las pretensiones filosóficas de Marco Aurelio y querían mostrarle que era infiel a sus principios, le reprocharon esta demostración de afecto. Pero el emperador Antonino el Piadoso les dijo: «Permitidle ser un

[41] *Historia Augusta*, *Antoninus Pius*, X, 4, p. 124.

tros de Marco Aurelio, a estadistas romanos que ejercían en el ámbito de la filosofía. Esto puede verse claramente, si mal no recuerdo, en el plan del primer libro de las *Meditaciones*. Marco Aurelio recuerda sucesivamente a sus padres; a los educadores que tuvo en su infancia, especialmente a Diogneto; a Junio Rústico, la figura preponderante del director de conciencia, que está vinculada para él a su conversión a la filosofía; a Apolonio y Sexto, los dos profesores cuyas escuelas frecuentó; a Alejandro el Gramático y Frontón, los maestros de gramática y de retórica; a Alejandro el Platónico,[48] retórico que se convirtió en el secretario de Marco Aurelio para la correspondencia griega hacia el 170... El emperador retuvo ciertas lecciones de conducta moral de aquel a quien considera un «amigo».

Los tres nombres que siguen, Catulo, Severo y Máximo, forman un grupo, no de profesores, sino de amigos sin duda de mayor edad que, como Junio Rústico, son estadistas y han hecho una carrera política, pero que tienen también influencia en la vida filosófica de Marco Aurelio. Máximo es Claudio Máximo, el procónsul de África, filósofo, de quien habla Apuleyo en su *Apología*. La *Historia Augusta* presenta a Claudio Máximo y Cina Catulo como estoicos y no hay razón para dudar de este testimonio, ya que la propia *Historia Augusta* reconoce perfectamente que Severo, es decir, Claudio Severo Arabiano, cónsul en el 146, era aristotélico.[49] El hijo de aquel personaje, cónsul también él, era también aristotélico: lo sabemos por Galiano, quien lo dice de manera explícita[50] y

[48] Cfr. G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, pp. 53-54 y véase Filostrates, *Vie des sophistes*, II, 5, 571, p. 192 Wright (citado en n. 45).

[49] *Historia Augusta, MA*, III, 2, p. 136 y III, 3, p. 138.

[50] Galiano, *Sobre el pronóstico* = Galen, *On Prognosis*, ed., trad. ingle-

cuenta que asistía a las sesiones comentadas de anatomía que el célebre médico había organizado para la nobleza romana.[51] La escuela aristotélica siempre mantuvo un interés muy vivo por la investigación científica, y esa es sin duda la razón por la cual el hijo de Severo era tan asiduo a las lecciones de Galiano.

A continuación, Marco Aurelio evoca al emperador Antonino (I, 16) haciendo, en cierto sentido, un retrato del príncipe ideal que él mismo querría ser. La filosofía no está ausente de esta descripción, ya que se compara a Antonino con Sócrates, quien era capaz tanto de abstenerse como de gozar de las cosas según las circunstancias. El libro I se cierra recordando todas las gracias que Marco Aurelio recibió de los dioses. Entre ellas, el encuentro con los filósofos Apolonio, Rústico y Máximo no fue la menor. Las últimas líneas de este primer libro bien parecen aludir al capítulo 7 en el que el emperador atribuye a Rústico el mérito de haberlo alejado de la ambición sofística, de las disertaciones librescas, de las declamaciones pretenciosas, y de haberle revelado así que la filosofía era un modo de vida.

Según el testimonio del propio Marco Aurelio en el libro I, debe a Junio Rústico el descubrimiento de la verdadera filosofía y del pensamiento de Epicteto. A esta aportación decisiva vinieron a añadirse las enseñanzas es-

---

sa y comentario de V. Nutton, Berlín (*Corpus Medicorum Graecorum*, V, 8, 1) 1979, p. 82, 6. O. Murray, a propósito de su reseña sobre el libro de R. Mac-Mullen, *Enemies of Roman Order*, en *Journal of Roman Studies*, vol. 59, 1969, p. 265 (Additional Note), piensa que el amigo y maestro que evoca Marco Aurelio es el Claudio Severo del que habla Galiano, es decir, el propio yerno de Marco Aurelio.

[51] Sobre estas sesiones, cfr. P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, Paris, 1985, p. 83 y 101.

hombre; ni la filosofía ni el imperio pueden extirpar los sentimientos».[42]

Marco Aurelio frecuentó la escuela de Apolonio cuando todavía era un joven César. Pero parece ser que fue ya en la vejez, después de su accesión al imperio, cuando asistió a las lecciones de Sexto de Queronea, estoico según la *Historia Augusta,*[43] escéptico según el libro de la *Souda,*[44] que lo confunde con el célebre escéptico Sexto Empírico. Según esta última fuente, Marco Aurelio lo habría tomado a menudo como asesor, cuando tenía que juzgar procesos. Se contaba que un tal Lucio, un filósofo de la época, conocido por su franqueza de palabra, habría preguntado a Marco Aurelio qué iba a hacer en la escuela de Sexto, y que éste le habría respondido: «Aprender es una buena cosa, incluso para alguien que envejece. Voy a aprender con Sexto el filósofo lo que todavía no sé». Entonces Lucio habría alzado la mano hacia el cielo y habría dicho: «¡Oh, Zeus!... ¡el emperador de los romanos, envejeciendo, se sigue colgando del cuello las tablillas para ir a la escuela, mientras que Alejandro, mi rey, murió con treinta y dos años!».[45]

[42] *Ibid.,* X, 5, p. 124.

[43] *Historia Augusta, MA,* III, 2, p. 136.

[44] *Suidae Lexikon,* ed. A. Adler, vol. IV, 2.ª ed., Stuttgart, 1971, §235, p. 341.

[45] Filóstrato, *Vidas de los sofistas,* II, 557, en Filóstrato y Eunapio, *The lives of Sophists,* W. C. Wright (ed.), Londres (Loeb Classical Library, n.º 134), 1968, p. 163. Vero, el hermano adoptivo de Marco Aurelio, como piensa P. Grimal, p. 89, pero un filósofo con respecto a quien Filóstrato cuenta otras anécdotas en el mismo contexto. Hay que notar aquí la tolerancia de Marco Aurelio con la franqueza de Lucio (cfr. R. B. Rutherford, *Meditations...,* p. 89).

También Sexto aparece, después de Apolonio, en el primer libro de las *Meditaciones* (I, 9). Marco Aurelio retuvo entre otras cosas su benevolencia, la manera en que dirigía su casa, el modelo de una vida según la naturaleza, su gravedad simple, el arte de adivinar los sentimientos de sus amigos, su paciencia, el arte de adaptarse a cada uno, de conjugar impasibilidad y ternura. Pero destacó algo de su enseñanza: la capacidad que tenía de poner en orden «los principios fundamentales [*dogmata*] necesarios para la vida, con evidencia y método» y, sobre todo, «la noción de una vida conforme a la naturaleza». Esta última precisión parece confirmar, en efecto, que Sexto era un estoico.

No tenemos modo de saber si había diferencias entre la enseñanza de Apolonio y la de Sexto. Es probable que hubiera pocas y que en aquella época los estoicos dependiesen todos más o menos de Musonio Rufo y de su discípulo Epicteto. Frontón considera en todo caso que los filósofos célebres de su tiempo, Éufrates, Dion, Timócrates, Atenodoto, son todos discípulos de Musonio Rufo.[46] Por otro lado, si Marco Aurelio siguió una enseñanza regular en las escuelas de Apolonio y de Sexto, significa que estudió las tres partes de la filosofía, no solamente la moral, sino también la teoría de la naturaleza y la dialéctica. Quizá no se trate de una exageración retórica cuando Frontón, en una carta a Marco Aurelio, le reprocha estudiar dialéctica y la refutación de los sofismas.[47]

Frente a aquellos filósofos que tenían una escuela y a los cursos de quienes asistía, encontramos, entre los maes-

[46] Frontón, *Ad Antonin. Imper., De eloquentia*, 1, 4, p. 135, 3 Van den Hout; vol. II, p. 50 Haines.

[47] *Ibid.*, 2, 17, p. 144, 2 y 5, 4, p. 151, 22 Van den Hout; vol. II, p. 66 y 83 Haines.

tóicas de Apolonio y de Sexto. Y de sus amigos, Ale-
dro el Platónico, Claudio Máximo, Claudio Severo y C
Catulo recibió consejos, ejemplos, que le ayudaron a
vir su vida filosófica.

EL EMPERADOR-FILÓSOFO

Cuando el 7 de marzo del 161 Marco Aurelio accede
imperio, se produce un acontecimiento inesperado y ex
traordinario: Roma tiene un emperador que profesa se
filósofo, y además un filósofo estoico. Por su parte, el bu
no de Frontón no estaba muy seguro de ver a un hombr
semejante gobernando el Imperio. A sus ojos, la filosofí
podía ser, en efecto, una mala inspiradora. Con respecto a
un problema jurídico que se le planteaba a Marco Aurel
a causa del testamento de su riquísima tía Matidia, Fro
tón escribe a Aufidio Victorino: «He tenido miedo de qu
su filosofía lo persuadiera a tomar una mala decisión».[32] Y
para Frontón, la filosofía estoica tal y como la comprendía
Marco Aurelio era enemiga de la elocuencia, indispensa
ble para un soberano. Escribía al emperador: «Incluso si
llegas a alcanzar la sabiduría de Cleantes o de Zenón, te
drás que tomar igualmente a disgusto el palio púrpura y
no el palio de los filósofos, hecho de lana burda».[33] Y así
se sobreentiende, tendrás que hablar en público y acor
darte de mis lecciones de retórica. Durante los años en
que las pesadas cargas del Imperio agobian a Marco Au

Frontón, *Ad Amicos*, I, 14, p. 180, 2 Van den Hout; vol. II, p. 9
Haines.

Frontón, *Ad Antonin Imper.*, *De eloquentia*, 2, 11, p. 140, 6 Van de
Hout, vol. II, p. 62 Haines.

relio. Frontón se hará el abogado del buen sentido contra el rigor filosófico, aconsejando por ejemplo al emperador que se relaje con unas verdaderas vacaciones durante su estancia junto al mar en Alsium: «Tu Crisipo tomaba, se dice, su cocido todos los días».[54] Señalemos aquí, a propósito de «tu» Crisipo que, si bien algunos historiadores contemporáneos, amantes sin duda de la paradoja, se preguntaron si Marco Aurelio se consideraba a sí mismo un estoico,[55] su amigo Frontón seguramente no lo cuestionaba: menciona espontáneamente a las grandes figuras del estoicismo —Cleantes, Zenón o Crisipo— cuando habla de la filosofía del emperador. No hay duda de que, a la vista y conocimiento de todos, el emperador hacía profesión de estoicismo. A veces, Frontón se contenta con sonreír frente al entusiasmo del emperador: fiel a sus dogmas (*instituta tua*), dice, debió de permanecer imperturbable en una circunstancia que amenazó su vida.[56] Y, hablando de los hijos del emperador tras visitarlos, observa que uno de ellos aguanta en la mano un trozo de pan negro como el verdadero hijo de un filósofo.[57]

Al parecer, el pueblo sabía que el emperador era un filósofo, tanto en Roma como en el Imperio. Así fue como, en el transcurso del reinado, cuando las guerras del Danubio alcanzaron mayor intensidad y Marco Aurelio se vio obligado a reclutar a los gladiadores, una broma corría en Roma: el emperador quería que el pueblo renunciara a

[54] Frontón, *De feriis Alsiensibus*, 3, 6, p. 230, 14 Van den Hout; vol. II, p. 10 Haines.

[55] Cfr. más arriba en n. 9.

[56] Frontón, *Ad Marc. Caesar.* V, 24, p. 73, 7 Van den Hout; vol. I, p. 196 Haines.

[57] Frontón, *Ad Antonin. Imper.* I, 3, p. 91, 21 Van den Hout; vol. II, p. 120 Haines.

sus placeres, e imponerles la filosofía.[58] Las dedicatorias de las *Apologías* que algunos cristianos envían al emperador son interesantes a este respecto. En efecto, la titulación de los emperadores comportaba en general los nombres que se daban a sí mismos después de una victoria. Pero en el caso de Marco Aurelio, vemos a un apologista cristiano, Atenágoras, añadirle el de «filósofo»: «A los emperadores Marco Aurelio, Antonino y Lucio Aurelio Cómodo, armenios, sármatas y, sobre todo, filósofos». Cómodo, el hijo indigno de Marco Aurelio, se aprovecha aquí de la reputación de su padre. Lo mismo ocurre con su hermano adoptivo, Lucio Vero, en la dedicatoria que Justino sitúa al principio de su *Apología* y que por desgracia nos ha llegado a la actualidad corrompida. Marco Aurelio, en todo caso, entonces todavía César, es llamado «filósofo» junto con Lucio Vero.[59] El hecho de que esas dedicatorias mencionen el título de «filósofo» parece demostrar que los apologistas argumentaban que el cristianismo era una filosofía, e incluso la mejor de todas. Así pues, un emperador filósofo había de aceptarlo.

El emperador se rodeaba de filósofos para gobernar. Ya nos hemos referido a sus «amigos» estoicos, Junio Rústico, cónsul en el 162, prefecto de la ciudad de Roma hacia el 165, Claudio Máximo, procónsul de África, y Cina Catulo. Pero no había sólo estoicos: había también aristotélicos convencidos, como Claudio Severo, por ejemplo, que hemos citado antes, cónsul en el 173 y yerno de Marco Aurelio, así como todos aquellos de los que habla Galeano a propósito de sus sesiones de disección y sobre todo del círculo que gravitaba en torno al filósofo peri-

[58] *Historia Augusta, M.A.* XXIII, 5, p. 190.
[59] Cfr. más arriba n. 10.

patético Eudemio de Pérgamo; Sergio Paulo, cónsul en el 168, procónsul de Asia de 166 a 167, prefecto de la ciudad de Roma hacia el 168; Flavio Boecio, gobernador de la Siria Palestina hacia el 166-168, alumno del peripatético Alejandro de Damas; finalmente, M. Vetuleno Cívica Barbaro, cónsul en el 157, que había acompañado a la hija de Marco Aurelio, Lucila, en su viaje a Antioquía, donde debía casarse con Lucio Vero.[60] Este testimonio de Galiano nos deja entrever una intensa actividad filosófica en los círculos de la aristocracia romana, en la época de Marco Aurelio. Y hay que subrayar, una vez más, que los estadistas filósofos no son aficionados que se interesan vagamente por las doctrinas filosóficas, sino que escogen conscientemente su secta. Los unos están entusiasmados con el aristotelismo, los otros con el estoicismo. Así, no sólo un filósofo, sino varios gobernaban por aquel entonces el Imperio. Galiano cuenta, por otro lado, que había una oposición radical entre la corte de Marco Aurelio y la de su hermano adoptivo, Lucio Vero. En torno a Marco Aurelio era popular llevar la cabeza rapada como los estoicos: el poeta Persa había hablado de los adeptos a esta escuela como de una «juventud rapada»,[61] que dormía y comía poco. En el entorno de Lucio Vero, por el contrario, se llevaba el pelo largo y se llamaba al círculo de Marco Aurelio los *mimologoi*, los mimos, probablemente porque

[60] Sobre este testimonio de Galiano, cfr. las indicaciones de V. Nutton en su comentario de Galiano, *On Prognosis* (citado más arriba, n. 50), p. 163 y ss. y de J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft* (citado en n. 10), p. 29, n. 42 y p. 148 y ss. (sobre la vida filosófica en Roma en la época de Galiano). Sobre la carrera de estos dos personajes, cfr. G. Alföldy, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen*, Bonn, 1977; véase también G. W. Bowersock (citado en n. 48), p. 82.

[61] Persa, *Sátiras*, III, verso 54.

a sus ojos jugaban a ser filósofos para imitar al emperador.[62] Dion Casio escribe por su parte que, bajo el reinado de Marco Aurelio, mucha gente ponía cara de ser filósofo con la esperanza de atraer las liberalidades del emperador hacia ellos.[63]

Hemos intentado, pues, demasiado brevemente, entrever cómo Marco Aurelio llegó a ser filósofo. Ahora nos queda preguntarnos qué le llevó a escribir las *Meditaciones*.

[62] Galiano, *Sobre el libro de Hipócrates que trata las epidemias.*, VI, ed. Wenkebach y Pfaff, Berlín, 2ª ed., 1956, p. 206; XVII B, p. 150 Kühn. Las conclusiones que de este texto extrajo Dailly-van Effenterre («Le cas Marc-Aurèle», *Revue des études anciennes*, vol. 56, 1954, p. 365) son por lo menos azarosas. Anotaciones sobre los modos imperiales de peinado, en J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, 1886, reed., Darmstadt, vol. II, 1980, p. 602.

[63] Dion Casio, LXXII, 35, 2, p. 64.

II
PRIMERA APROXIMACIÓN A LAS «MEDITACIONES»

DESTINO DE UN TEXTO

En nuestro siglo, en el que la impresión y la difusión de los libros son operaciones comerciales normales y corrientes, ya no nos damos cuenta de hasta qué punto la supervivencia de cualquier obra de la Antigüedad ha representado una aventura casi milagrosa. Que los textos, después de que se dictaran o escribieran sobre soportes relativamente frágiles, después de que se distorsionaran en mayor o menor medida a causa de las faltas de los copistas, hayan sobrevivido hasta el nacimiento de la imprenta, se debe a la suerte de no haberse quemado en los numerosos incendios de las bibliotecas de la Antigüedad o simplemente de haberse librado de acabar hechos pedazos inutilizables. La odisea de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, según parece, fue particularmente arriesgada.

Con toda probabilidad, tendremos que repetirlo, el emperador escribía para sí mismo, para uso personal, y de su propia mano. A su muerte, un familiar, un allegado o un admirador recogió y conservó el valioso documento. ¿En algún momento se publicó, es decir, se copió y difundió en alguna librería? Es difícil asegurarlo. Se han visto analogías con las *Meditaciones* en el discurso que, según escribió el historiador Dion Casio algunos años después de la muerte del emperador, Marco Aurelio habría pronunciado delante de sus soldados durante la revolu-

ción de Avidio Casio.[1] De hecho, las analogías del lenguaje no son muy específicas: se trata de fórmulas bastante extendidas en la tradición literaria y filosófica. Parece, en efecto, que dos siglos después de Marco Aurelio, el filósofo Temistio hubiera conocido la existencia de la obra. Habla de *paraggelmata*,[2] es decir, de «exhortaciones» que él redactó. El historiador Aurelio Víctor y la *Historia Augusta* imaginan que Marco Aurelio, antes de partir en una expedición hacia el frente del Danubio, había expuesto públicamente durante tres días sus preceptos de filosofía en forma de exhortaciones.[3] El detalle es interesante porque revela que se vinculaba confusamente la redacción de las *Meditaciones* a las guerras contra los germanos, lo que no es del todo equivocado. Mucho más tarde, en el siglo XIV, se creerá que la obra en cuestión era un libro compuesto con vistas a la educación del hijo de Marco Aurelio, Cómodo.[4] En todo caso, parece que ninguno de estos autores haya tenido en sus manos el libro del que hablan.

Sólo a partir del siglo X bizantino aparecen testimonios sobre la lectura y la copia de la obra de Marco Aurelio. El gran léxico bizantino titulado la *Souda*, fechado en esa época, contiene varios extractos de las *Meditaciones* y precisa que la obra de Marco Aurelio está compuesta de doce libros.[5] Por otro lado, el obispo Aréthas, en una car-

[1] Dion Casio, LXXII, 24, 1, p. 41 y ss.; A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, Oxford, 1968, vol. I, p. XIV.

[2] Temistio, *Oratio* 6 (*Philadelphoi*), 81 c.

[3] Aurelio Victor, *Livre des Césars*, 16, 9; *Historia Augusta*, *Avidio Casio*, III, 6-7, p. 238.

[4] Nicéforo Calisto Xantopoulos, *Historia eclesiástica*, III, 31, *Patrologia Graeca*, vol. 145, col. 960.

[5] *Suidae Lexikon*, ed. A. Adler, vol. III, Stuttgart, 2ª ed. 1967, § 214, p. 328, 24.

ta anterior al 907 y dirigida a Demetrio, metropolita de Heraclea, habla de un ejemplar de la obra del emperador-filósofo que está en su posesión, legible pero en mal estado. La ha hecho copiar, explica, y puede legarla renovada a la posteridad.[6] Encontramos, por otro lado, diversas citas literales de Marco Aurelio en las obras de Aretas.[7] En los siglos siguientes, siempre en el mundo bizantino, se leían las *Meditaciones*.[8]

En Occidente, a principios del siglo XVI, el *De arte cabalística* de Jean Reuchlin (1517) cita dos textos de Marco Aurelio, extraídos probablemente de un manuscrito que estaba en su posesión.[9]

Y hay que esperar a 1559 para encontrar finalmente, en Andreas Gesner, una edición impresa en Zúrich que se apoyaba en un manuscrito ahora desparecido y que iba acompañada de una traducción latina de Xylander (Wilhelm Holzmann). Aparte de esta edición no poseemos de la obra del emperador más que un único manuscrito completo, el *Vaticanus Graecus* 1950, fechado en el siglo XIV.

[6] *Arethae Scripta Minora*, ed. L. G. Westerink, vol. I, Leipzig (Teubner), 1968, p. 305.

[7] Cfr. *Ibid*, vol. II, p. 105, 5 (= *Meditaciones*, I, 7, 7); *Scholia in Lucianum*, ed. H. Rabe, Leipzig (Teubner), 1906, p. 189 y 207 (= *Meditaciones*, VIII, 25 y 37).

[8] Cfr. Ph. Meyer, «Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung», *Byzantinische Zeitschrift*, vol. V, 1896, p. 110, que señala diversas citas literales de Marco Aurelio en este autor del siglo XV.

[9] Ioannis Reuchlin..., *De arte cabalistica libri tres*, Hagenau, 1517, p. XXXV verso (citando IV, 36, designada por la fórmula: «*in libro ad se ipsum* tertio» y VII, 23) y XLVIII verso (citando IV, 28, 2, donde el verbo *haploun* se entiende en el sentido no de «simplificarse», sino de «desembarazarse», «liberarse»: *explicare se*). Sobre el manuscrito de Marco Aurelio utilizado por Reuchlin, cfr. L. Bergson, "Fragment einer Marc-Aurel-Handschrift", *Rheinisches Museum*, vol. 129, 1986, p. 157-169.

Cabe decir, pues, que conocemos las *Meditaciones* del emperador Marco Aurelio gracias a una suerte inesperada. Sin embargo, hay que admitir que en algunos pasajes –afortunadamente no muchos– el texto que nos ha llegado no está en un estado demasiado satisfactorio y es difícil mejorar su calidad, teniendo en cuenta los pocos manuscritos que se han conservado. En consecuencia, nos vemos obligados, a veces, a hacer algunas conjeturas para restablecer con la mayor verosimilitud posible la versión original. Y, aun así, la comprensión del texto es bastante difícil. El lector no deberá extrañarse, pues, si la traducción original que proponemos difiere a veces bastante de las otras traducciones francesas existentes. Por eso nos hemos visto obligados a hacer citas muy largas, al basar nuestra interpretación de Marco Aurelio en nuestra propia traducción del texto.

Además, en los manuscritos y en la primera edición no hay división en capítulos y sí hay pocos párrafos. Los primeros editores y traductores que se sucedieron durante los siglos XVI y XVII, después de la primera edición, propusieron diversas estructuras. Finalmente, la numeración actual es la de la traducción latina de Thomas Gataker,[10] aparecida en Cambridge en 1652. Pero, de hecho, esta división que propuso Gataker ha de revisarse por completo. Algunos capítulos han de agruparse y, sobre todo, muchos han de subdividirse, porque se han unido de forma incorrecta frases que hablan de temas muy diferentes. Que el lector tampoco se extrañe, pues, de las divisiones que hemos introducido en tal o cual texto y que

[10] *Marci Antonini Imperatoris de rebus suis, sive de eis quae ad se pertinere censebat libri XII*, commetario perpetuo explicati atque illustrati studio Thomae Gatakeri, Cambridge, 1652.

difieren de las que encontramos en las otras traducciones francesas.

EL TÍTULO

La edición de 1559, como hemos visto, reveló las *Meditaciones* de Marco Aurelio a Occidente. La obra tuvo rápidamente un gran éxito. Las ediciones del texto griego y las traducciones tanto en latín como en las diferentes lenguas de Europa se multiplicaron. Pero enseguida se planteó la cuestión: ¿en qué género hay que situar esta obra? En general, en la Antigüedad, el título de un libro permitía reconocer de inmediato en qué categoría situarlo. Por otro lado, la mayor parte del tiempo no era el filósofo quien daba un título a su escrito. En la mayoría de los casos las lecciones que había redactado entraban sin título en la biblioteca de la escuela. Además, por comodidad, los discípulos y sucesores tenían la costumbre de designar la obra según el tema de filosofía o la cuestión precisa que trataba –por ejemplo *Lecciones de física*– a veces acompañadas de la mención al destinatario –*Ética a Nicómaco*–. Los títulos de sus diálogos sin duda los eligió el propio Platón, pero en general se toman de los nombres de los protagonistas de la discusión: *Cármides*, *Fedón*, *Filebo*. El título no era, entonces, como en nuestros días, una invención del autor con la intención de mostrar su originalidad y atraer al lector por la extrañeza de las fórmulas: *La cantante calva*, *La bailarina de chatterton*, *La cocinera y el comedor de hombres*.[11]

[11] Cfr. P. Hadot, Prefacio al *Dictionnaire des philosophes antiques*, publicado bajo la dirección de R. Goulet, vol. I, París, 1989, p. 10.

Es muy probable que cuando Marco Aurelio escribiera lo que ahora llamamos las *Meditaciones* no pensase en absoluto en dar un nombre a aquellas notas destinadas a sí mismo. Por otro lado, generalmente, en la Antigüedad, cuando un libro no se difundía, por ejemplo, a través de una lectura pública, ocurría casi siempre que el autor no lo titulaba. Vemos así al médico Galiano y al filósofo Plotino confiar sus escritos a sus amigos, sin ponerles títulos.[12] Sus obras, que se habían dado a conocer en su entorno, se encontraban en el estado que los Antiguos llamaban *hypomnémata*, es decir, «notas» todavía sin preparar para su publicación y a las que faltaba justamente el título. Con mayor razón ocurre lo mismo con el escrito de Marco Aurelio, que constituye, según toda probabilidad, una compilación de notas estrictamente personales y privadas. Cuando Aretas,[13] (siglos IX-X) a quien debemos sin duda la salvación del valioso texto, describe el estado del manuscrito, se contenta con designarlo como «el muy provechoso libro del emperador Marco» sin darle título, lo que bien puede dar a pensar que el manuscrito no llevaba título. Asimismo, el epigrama supuestamente escrito por Teofilacto Simocates (siglo VII) y consagrado al libro de Marco Aurelio no da ningún título.[14] Y cuando Aretas escribe sus escolios a Luciano[15] cita la

[12] P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, París, 1985, p. 153; L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé..., *Porphyre, Vie de Plotin*, vol. I, París, 1982, p. 283.

[13] *Arethae Scripta Minora* (citado en nota 6), p. 305.

[14] *Antología palatina*, libro XV, §23, en *Antología griega*, vol. XII, p. 135: «Si quieres vencer la tristeza, abre este libro alegre y recórrelo cuidadosamente; con él podrás convencerte sin pena de esta idea tan fecunda: pasados, presentes o futuros, los placeres, las penas no son más que humo».

[15] Cfr. más arriba nota 7.

...ra de la manera siguiente: Marco en «los escritos éticos destinados a sí mismo» (*ta eis heauton Ethika*). El diccionario bizantino la *Souda*,[16] por su parte, dice de Marco Aurelio: «Consignó en doce libros la regla (*agôgê*) de su vida personal». Recordemos finalmente que Temistio, en el siglo IV, alude, de forma muy imprecisa, a *paraggelmata*, «exhortaciones»,[17] de Marco Aurelio.

Tampoco el manuscrito del Vaticano da ningún título a la obra del emperador. Algunas colecciones manuscritas con extractos de la misma llevan la mención: *ta kat'heauton* que podemos traducir: «Escrito concerniente a él mismo» o «Escrito en privado». La *editio princeps* propone el título: «Escrito para sí mismo» (*ta eis heauton*).

Después de la publicación del texto griego en 1559, se darán en las traducciones diversos títulos que son también teorías e interpretaciones. La traducción latina de Xylander que acompaña en 1559 al texto griego propone este título: *De seipso seu vita sua* («De sí mismo o de su vida»), y las ediciones de Strasburgo (1590) y de Lyon (1626) lo titularon *De vita sua* («De su vida»). Meric Casaubon, en la edición greco-latina aparecida en Londres en 1643, prefiere *De seipso et ad seipsum* («Sobre sí mismo y a sí mismo») pero da a la traducción inglesa aparecida en el mismo año el título *Meditations concerning Himself* («Meditaciones sobre sí mismo»). Otro humanista inglés de la misma época, Thomas Gataker, sitúa, al principio de su traducción latina comentada, la fórmula: *De rebus suis sive de eis quae ad se pertinere censebat* («De sus asuntos privados o de las cosas que pensaba que le concernían»).

16 *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, vol. III, 2ª ed., Stuttgart, 1967, § 214, p. 328, 24.

17 Cfr. más arriba nota 2.

El libro recibirá así toda suerte de títulos en todas las lenguas. En latín: *De officio vitae* («Del deber de su vida»), *Pugilaria* («Tablillas»), *Commentaria quos ipse sibi scripsit* («Notas que escribió para sí mismo»); en francés: *Pensées morales, Pensées, A moi-même* («Pensamientos morales», «Meditaciones»,[18] «A mí mismo»); en inglés: *Conversations with Himself* («Conversaciones consigo mismo»); en alemán: *Betrachtungen über sich selbst* o *mit sich selbst* («Reflexiones sobre sí mismo» o «consigo mismo»), *Selbstbetrachtungen* («Reflexiones sobre sí»), *Wege zu sich selbst* («Caminos hacia sí»).

HIPÓTESIS SOBRE EL GÉNERO LITERARIO DE LA OBRA

Muchos historiadores y lectores de las *Meditaciones* no comprendieron ni comprenden todavía lo que Marco Aurelio se propuso al redactarlas, y proyectaron sobre su escrito, incurriendo en el anacronismo, los prejuicios y los hábitos literarios de su época.

Ya el primer editor, «Xylander» (Holzmann), al ver que el texto que publicaba no tenía la bella ordenación de un diálogo de Platón o de un tratado de Cicerón, conjeturó que las *Meditaciones*, en el estado en que se encontraban en el manuscrito que editaba, no eran sino extractos deshilvanados de la obra de Marco Aurelio y que el libro del emperador había llegado a nosotros mutilado, incompleto, en un absoluto desorden.[19] Le parecía inconcebi-

[18] Traducimos así porque es como han optado por traducirlo la mayor parte de traductores españoles de la obra. (*N. de la T.*)

[19] Cfr. Meric Casaubon en su edición de Marco Aurelio: *Marci Antonini Imperatoris De seipso et ad seipsum libri XII*, Londres, 1643, en «u»

ble que Marco Aurelio hubiera dejado para la posteridad aquellos textos oscuros y sin orden. En aquella época, el tratado sistemático se consideraba la forma perfecta de la producción filosófica.

Meric Casaubon, que tradujo a Marco Aurelio al inglés y al latín en el siglo XVII (1634 y 1643) y que parece mucho mejor instruido sobre la variedad de géneros literarios de la Antigüedad, recuerda en el prefacio de la traducción latina que existía entonces un género literario, el de la sentencia, practicado por Teognis y Focílides, entre otros, que consiste precisamente en expresar los propios pensamientos en forma de breves aforismos, tal y como se hace en el *Manual* de Epicteto, que compuso Arriano. Por otro lado, si localizamos las verdaderas unidades que forman el texto, se comprenderá mejor la continuidad de las ideas en el interior de cada desarrollo y los temas recurrentes en la obra.[20]

Además, continúa Casaubon, no hay que olvidar que Marco Aurelio escribe para sí mismo: no busca la claridad como un escritor que se dirige al público. Meric Casaubon[21] critica a este respecto la costumbre que se adquirió en su tiempo de citar la obra de Marco Aurelio titulándola *De vita sua* («Sobre su vida»). Es cierto, dice, que emperadores como Augusto escribieron libros sobre sus vidas, pero se trataba de los actos y de los acontecimientos de su vida pública y privada. En el caso de Marco Aurelio no se

Prolegomena, pp. 12-14 (páginas no numeradas), citando la *segunda* edición de la *editio princeps* (1568).

20 Cfr. nota 19.

21 Casaubon, en el mismo volumen (cfr. nota 19) en las páginas 2-3 de sus notas tituladas *Merici Casauboni... in Marci Antonini De seipso... Libros Notae*, que se encuentran al final de la obra.

trata de esto, sino, más bien, como indicaba el diccionario de la *Souda*, de un escrito que se refería «a la regla de su propia vida». Algunos expresaron esta idea con el título: *De officio suo* («Sobre su deber»). Pero esto no devuelve la especificidad del título *Eis heauton*, expresión que, para reproducirse con exactitud, afirma Casaubon, debería traducirse como *De seipso et ad seipsum* («Sobre sí mismo y a sí mismo»). Se trata, dice, de un diálogo de Marco Aurelio consigo mismo sobre sí mismo. A propósito de esto, Meric Casaubon recuerda que se atribuían a Solón unas «Instrucciones para sí mismo» (*hypothḗkas eis heauton*). Y sobre todo precisa que, para los platónicos y los estoicos, el «sí mismo» es el alma o el espíritu.

Thomas Gataker define con más precisión aún el carácter específico de la obra. Opone las *Conversaciones* de Epicteto –que nos ha transmitido su discípulo Arriano, que fue su redactor (como los evangelistas para las palabras de Cristo)– al escrito de Marco Aurelio, que emana de sus propias notas. Emplea la palabra *adversaria*, que significa «lo que siempre está delante de sí», «el borrador que tenemos siempre a mano». El emperador, explica Gataker, siempre tenía el espíritu aplicado en las ocupaciones filosóficas y la costumbre de poner por escrito los pensamientos que le venían al espíritu durante su meditación, sin obligarse a ponerlos en orden. Se ordenaban sólo según los lugares y los tiempos en que los había concebido él mismo o bien los había encontrado en sus lecturas o conversaciones. Es lo que señalan, por otro lado, las expresiones: «En el país de los quads», «En Carnuntum», situadas al principio de los libros II y III. De ahí ciertas incoherencias, repeticiones, unas formas a menudo elípticas o abruptas, que le bastaban al emperador para acordarse de tal o cual idea; de ahí, en fin, muchas oscurida-

Estas notas estaban destinadas, en efecto, a su uso personal.[22]

Sin embargo, desde principios del siglo XVII el filólogo G. Barth,[23] que escribe en 1624, subraya que se descubren en el escrito de Marco Aurelio huellas de organización, a veces largos razonamientos. Vuelve entonces a la teoría de Xylander según la cual el texto, en el estado en que ha llegado hasta nosotros, no representaría más que extractos (*eclogai*) de un vasto tratado sistemático de moral que el emperador habría redactado.

Es una opinión análoga que profesa en el siglo XVIII Jean-Pierre de Joly, editor y traductor de las *Meditaciones* en 1742, y luego en 1773. En su opinión, Marco Aurelio habría compuesto un tratado sistemático de moral sobre unas tablillas que se dispersaron después de su muerte, y un editor las publicó en ese estado de desorden. La tarea del editor moderno consistirá entonces en encontrar el orden sistemático del tratado. Y a eso se dedica Joly al proponer una presentación sistemática de las *Meditaciones* en treinta y cinco secciones.[24]

En el siglo XX, A.S.L. Farquharson, quien procuró en 1944 una edición, una traducción inglesa y un comentario de nuestra obra en muchos aspectos remarcables, retomó la hipótesis de Barth y de Joly desde otra perspectiva. Sostiene que durante diez o quince años, Marco Aurelio acumuló materiales de todo tipo con vistas a la redacción de una «obra de consuelo y de aliento» —se nota, en

22 Gataker (cfr. n. 10) en su *Praeloquium*, p. 24.

23 Caspar Barthius, *Adversariorum Commentariorum Libri LX*, Frankfurt, 1624, libro I, cap. 2, pp. 22-24.

24 J.-P. de Joly, *Pensées de l'empereur Marc Aurèle*, 2.ª ed., París, 1773, pp. XXXIV-XLIII.

efecto, un esfuerzo de composición literaria muy cuidado en algunos pensamientos— y que, después de la muerte del emperador, quizá un secretario hiciera una selección de aquellas notas. El desorden en que nos ha llegado puede deberse a que las dejara tal cual, a que introdujera él mismo un orden que no nos satisface o a que los escribas lo mutilaran y desorganizaran en el curso de los años. Sea como fuere, Marco Aurelio habría querido redactar un manual de consejos útiles para la vida filosófica. Según Farquharson, las *Meditaciones* de Marco Aurelio pueden compararse con las *Meditaciones* de Guigues le Charteux,[25] la famosa *Religio Medici* de Thomas Browne y, sobre todo, con los *Pensamientos* de Pascal.[26]

El carácter desordenado de las *Meditaciones* no molestaba en modo alguno a los lectores del siglo XIX. En el siglo del romanticismo se creyó reconocer en esta obra un «diario íntimo» del emperador: «Es probable», escribe Renan,[27] «que, temprano, Marco tuviera un diario íntimo de su estado interior. Inscribía en él, en griego, las máximas a las que recurría para fortalecerse, las reminiscencias de sus autores favoritos, los pasajes de los moralistas que más le hablaban, los principios que, durante el día, lo habían sostenido, los reproches que su consciencia escrupulosa a veces creía tener que hacerse». Digámoslo enseguida, si entendemos por «diario» notas que se escriben para sí mismo y que se acumulan en el curso de los

[25] P. Hadot distingue aquí entre «Pensées» y «Meditations». De hecho, en el caso de Marco Aurelio el libro responde al nombre de «Pensées», «Pensamientos», pero nosotros lo traducimos por *Meditaciones* siguiendo el criterio de traducción de la mayor parte de traductores castellanos de la obra. (*N. de la T.*)

[26] Farquharson, pp. LXIV-LXVII.

[27] Renan, pp. 157-158.

[illegible]e puede decir que el emperador escribió un «dia-[illegible]mo admite G. Misch[28] en su *Historia de la autobio-*[illegible]o un «diario espiritual» según la expresión emplea-[illegible] P. A. Brunt[29] en su excelente estudio sobre «Mar-[illegible]relio en sus *Meditaciones*». Pero si entendemos por [illegible]» un escrito en el que se anotan las efusiones de su [illegible]ón, sus estados anímicos, entonces las *Meditaciones* [illegible] un «diario», y el hecho de que Marco Aurelio las [illegible]escrito no nos permite saber si tenía o no un alma [illegible]ieta, como pensaba E. Renan, quien imaginaba con [illegible]iada facilidad al emperador-filósofo como un Amiel [illegible] Maurice de Guérin, expresando cada día sus inquie-[illegible] y sus sufrimientos. Después de Renan, los historia-[illegible] del siglo xx se complacieron, como tendremos que [illegible]etir,[30] en la imagen de un Marco Aurelio consolándo-[illegible] la realidad y exhalando en sus *Meditaciones* su resig-[illegible]ión, su pesimismo o su resentimiento.

[illegible] OBRA EXTRAÑA

[illegible] que intentar imaginarse el estado en que los prime-[illegible] humanistas descubrieron el manuscrito en que se co-[illegible] el libro de Marco Aurelio. Estaban en presencia de [illegible] obra sin título, que empezaba con una enumeración [illegible] los ejemplos o de los consejos que Marco Aurelio ha-[illegible] recibido de sus padres, de sus maestros, de sus ami-

28 G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 2, Berne, 2.ª ed., 1951, p. 449.

29 P. A. Brunt, «Marcus Aurelius in his Meditations», *The Journal of [illegible] Studies*, vol. 64, 1974, p. 1.

30 Cfr. más abajo, pp. 390-403 y 276-291.

gos, del emperador Antonino el Piadoso y también de los favores que los dioses le habían otorgado. Después de esta enumeración, al menos en el manuscrito que utilizó para la *editio princeps*, había una mención a la vez geográfica y cronológica: «Escrito en el país de los quads al borde del Gran». Después, a lo largo de varias páginas, se extendía una serie de reflexiones, a veces con divisiones, marcadas por párrafos y mayúsculas que no siempre correspondían a la actual división en capítulos. Al principio de lo que llamamos ahora libro III encontramos una indicación: «Escrito en Carnantum». Y las reflexiones se retoman hasta el final de la obra sin que haya, por ejemplo en el *Vaticanus*, ninguna numeración de libros: como máximo encontramos en este manuscrito una separación de dos líneas entre los actuales libros I y II, II y III, IV y V, y VIII y IX, así como una marca divisoria entre los actuales libros XI y XII. Lo que quiere decir que las divisiones entre III y IV, V y VI, VI y VII, VII y VIII, y IX y X no están señaladas.

¿A quién se deben las indicaciones «Al país de los quads» y «A Carnuntum»? ¿Al propio Marco Aurelio, que habría querido recordar las circunstancias en las que redactó tales notas? ¿O a un secretario, encargado de conservar los documentos del emperador, y que habría añadido una especie de etiqueta al paquete que le habían confiado? La primera hipótesis es la más probable. Pero es algo único, creo, en la historia de toda la literatura antigua, que muestra bien hasta qué punto se trata de escritos redactados en el día a día y vinculados quizá no a circunstancias precisas, sino a las variaciones del estado espiritual de su autor. ¿Tales indicaciones geográficas existían entre los otros libros y se han perdido? ¿O la mayor parte del libro se escribió en Carnuntum? ¿El propio Marco Aurelio renunció a dar estas indicaciones? No lo sabemos.

Los doce libros que distinguimos hoy, ¿corresponden a doce grupos que representarían a los ojos de su autor una serie de pensamientos con unidad propia y diferentes entre sí? Esta división, ¿es puramente accidental y se debe, por ejemplo, a la forma y a la dimensión del soporte de la escritura? ¿O un editor diferenció estos libros, ya fuera después de la muerte de Marco Aurelio, ya fuera por Aretas, en la edición que brindó del texto en el siglo x? Hemos observado, en todo caso, que en el *Vaticanus* las divisiones entre los libros apenas se distinguen, si es que existen.

El propio contenido de la obra es bastante desconcertante. Después del libro I, que presenta una indiscutible unidad en la evocación de todos aquellos, hombres y dioses, a los que Marco Aurelio expresa su reconocimiento, el resto de la obra no es más que una serie deshilvanada por completo, al menos en apariencia, de reflexiones que no siguen un mismo género literario. En este sentido encontramos muchas frases muy breves, a menudo impresionantes y bien redactadas; por ejemplo:

> Pronto lo habrás olvidado todo, pronto todos te habrán olvidado. (VII, 21)

> Todo es efímero, tanto lo que se acuerda como lo que es recordado. (IV, 35)

> La mejor manera de vengarse de ellos es no parecerse a ellos. (VI, 6)

Al lado de estas breves fórmulas encontramos cierto número de largos desarrollos que van de veinte a sesenta líneas. En ocasiones adoptan la forma de un diálogo con un interlocutor ficticio o del autor consigo mismo. Marco Au-

relio se exhorta a adoptar tal o cual actitud moral, o discute ciertos problemas generales de filosofía; por ejemplo, dónde pueden situarse las almas, y si sobreviven (IV, 21). En la mayor parte de estos textos, breves o desarrollados, la individualidad de Marco Aurelio no entra nunca en escena, como tendremos ocasión de volver a ver: se trata la mayor parte del tiempo de exhortaciones que se dirigen a la persona moral. Pero encontramos también algunos textos en los que Marco Aurelio se dirige a sí mismo en tanto que emperador (VI, 30, 1; VI, 44, 6), muestra su actitud con respecto a la vida de la corte (V, 16, 2; VI, 12; VIII, 9), describe la manera en que debe expresarse en el Senado (VIII, 30), habla de sus defectos (V, 5, 1) y de su entorno (X, 36), evoca a los personajes que ha conocido a lo largo de su vida (VIII, 37, 1; X, 31, 1), realiza ejercicios de imaginación, o, para prepararse a morir, presenta la fragilidad de las cosas humanas y la continuidad del proceso de metamorfosis que no salvará a nadie en su entorno. A estas diferentes formas literarias hay que añadir también dos colecciones de citas que se encuentran en los libros VII (32-51) y XI (22-39) y que, tomadas de los Trágicos, de Platón y de Epicteto, entre otros, se han elegido evidentemente por su eficacia moral.

¿Cómo definir, pues, este escrito que por sus múltiples aspectos y tonalidad inhabitual parece ser el único en su género en toda la Antigüedad?

LAS «MEDITACIONES» COMO NOTAS PERSONALES («HYPOMNÉMATA»)

Ya no es momento de vagabundear. No releerás más las notas (*hypomnémata*) que habías tomado, los hechos elevados de los

romanos y de los griegos, los extractos de obras que te habías reservado para tu vejez. (III, 14)

Se ve aquí la actividad intelectual a la que Marco Aurelio se entregó durante toda su vida. Ya en su juventud, cuando todavía era alumno de Frontón, copiaba asiduamente extractos de autores latinos.[31] Seguramente después se tomó la molestia de elaborar «para su vejez» una antología de citas edificantes, cuyas huellas, por otro lado, encontramos en algunas páginas de las *Meditaciones*. También había elaborado un libro de historia: «Los hechos elevados de los romanos y de los griegos». Y habla asimismo de sus «notas personales» (aquí Marco Aurelio utiliza un diminutivo: *hypomnématia*). A menudo nos hemos preguntado si estas notas debían identificarse con las *Meditaciones*.[32] Es muy difícil pronunciarse con certeza sobre este punto; sin embargo, con ayuda de otros paralelismos antiguos, podemos imaginar cómo se compusieron las *Meditaciones*.

En primer lugar, parece en efecto que al escribir las *Meditaciones* Marco Aurelio decidió cambiar por completo la finalidad de su actividad literaria. En los libros II y III encontramos muchas alusiones seguidas a la inminencia de la muerte que pesa sobre Marco Aurelio, comprometido en las campañas militares del Danubio, a la urgencia de la absoluta conversión que se impone a sí mismo y al cambio de actividad literaria que ésta implica:

[31] Frontón, *Ad Marc. Caesar*, II, 8, 3, p. 29, 2 Van den Hout; vol. I, p. 138 Haines.

[32] P. A. Brunt, «Marcus Aurelius...», p. 3, n. 12; R. B. Rutherford, *Meditations*..., p. 29 y n. 90.

Deja los libros. No te dejes distraer más, ya no te está permitido. (II, 2, 2)

Arroja lejos de ti la sed de leer, a fin de no morir murmurando, sino verdaderamente en la serenidad y dando gracias desde el fondo del corazón a los dioses. (II, 3, 3)

No debe dispersarse más rebuscando en sus lecturas, en extractos de autores, ya que no tiene tiempo libre para leer; debe dejar de redactar, por curiosidad intelectual o interés especulativo, múltiples «fichas» como diríamos hoy, y en su lugar escribir sólo para influenciarse a sí mismo, para concentrarse en los principios de vida esenciales (II, 3, 3):

Que estos pensamientos te basten, si son para ti principios de vida (*dogmata*).

Escribir siempre, pero únicamente pensamientos eficaces, que transformen por completo la manera de vivir.

Al redactar los textos que acabarían convirtiéndose para nosotros en las *Meditaciones*, Marco Aurelio utilizó, sin duda, aquellas «fichas» que temía no tener ocasión de releer, por lo mismo que extrajo de sus libros fragmentos que luego citaría en varios capítulos de las *Meditaciones*.

Formalmente, la actividad literaria de Marco Aurelio no cambia. Continúa escribiendo siempre para sí mismo todo tipo de notas y de reflexiones (*hypomnémata*), pero la finalidad de estos ejercicios intelectuales se modifica por completo. Ante la inminencia de la muerte cuenta una única cosa: esforzarse por tener siempre presentes en el espíritu las reglas de vida esenciales, volver a ponerse siempre en la disposición fundamental del filósofo

como veremos, consiste principalmente en controlar el discurso interior, o concentrarse en ofrecer un servicio a la comunidad humana, en aceptar los acontecimientos que nos aporta el curso de la Naturaleza del Todo.

Las *Meditaciones* pertenecen, pues, al tipo de escrito que acostumbraba a llamarse *hypomnéma* en la Antigüedad y que podríamos definir como «notas personales tomadas en el día a día». Esta práctica estaba muy extendida. Tenemos a este respecto el ejemplo destacable de Pamphila, una mujer casada que vivía en tiempos de Nerón, es decir en el siglo I d. C., y que había publicado sus *hypomnémata*. En la introducción del libro, por desgracia perdido, cuenta que, durante los trece años de una vida en común con su marido, «que no se interrumpió ni un día ni una hora», había anotado lo que aprendía de aquél, de los visitantes que venían a la casa y de los libros que leía. «Los consignaba», explica, «en forma de notas (*hypomnémata*), sin orden, sin dividirlos ni distinguirlos según el tema tratado, sino sólo si se terciaba y en el orden en que cada cosa se presentaba». Habría podido, añadía, ponerlos en orden según el tema, para publicarlos, pero encontró más agradables y más graciosas la variedad y la ausencia de plan. Sólo firmó con su nombre propio una introducción al conjunto y, según parece, algunos textos de transición. Sus notas reunidas se referían a la vida de los filósofos, a la historia, a la retórica, a la poesía.[33]

En el siglo siguiente, el escritor latino Aulo Gelio publica también sus notas personales (bajo el título *Noches áticas*), y escribe en el prefacio: «Según si había tenido en mano un libro, griego o latino, o había escuchado una conversación digna de ser recordada, anotaba lo que me

[33] Cfr. Focio, *Biblioteca*, vol. II, codex n.° 175, pp. 170-171 Henry.

interesaba, fuera del tipo que fuera, sin orden y lo dejaba a un lado para sostener mi memoria [es el sentido etimológico de *hypomnémata*]». El libro que ofrece al público, añade, conservará la variedad y el desorden de sus notas.[34]

Al principio de su tratado *Sobre la tranquilidad del alma*, Plutarco explica al destinatario de la obra que, presionado por el deseo de entregar su texto al correo que partía hacia Roma, no tuvo tiempo de redactar un tratado bien escrito, sino que le transmitió las notas (*hypomnémata*) que había reunido sobre el tema.[35]

Es probable que mucha gente culta, y sobre todo filósofos, tuvieran la costumbre de reunir así todo tipo de notas para su uso personal, tanto para recopilar información como para su formación, su progreso espiritual. Sin duda, Plutarco compuso su libro *Sobre la tranquilidad del alma* desde esta perspectiva moral.

Las *Meditaciones* de Marco Aurelio, pues, se corresponden con este tipo de escrito. No obstante, debemos insistir en que estas notas son en su mayoría exhortaciones a sí mismo, es decir, un diálogo consigo mismo redactado la mayor parte del tiempo de una forma muy cuidada.

Esta clase de diálogo interior dio lugar a un género literario muy particular del que sólo conocemos un ejemplo redactado y publicado: los *Soliloquios* de Agustín. En Agustín, el Yo del escritor ya no se sitúa, como ocurre a menudo en el caso de Marco Aurelio, al nivel de la Razón que exhorta al alma, sino, por el contrario, en el lugar del alma que escucha a la Razón: «Desde hacía tiempo daba vueltas a mil pensamientos diversos; sí, desde hacía muchos días me buscaba ardientemente a mí mismo

34 Aulio Gelio, prefacio, § 2.

35 Plutarco, *Sobre la tranquilidad del alma*, 1, 464 F.

ni bien y qué mal había que evitar, cuando súbitamente me dice (ya fuera yo mismo quien hablara o alguien fuera de mí mismo o en el interior de mí mismo, no lo sé, pues es precisamente esto lo que intento saber con todas mis fuerzas), se me dice entonces...». Esta voz le dice que debe escribir lo que ella le hará descubrir y tiene que escribirlo él mismo y no dictar. Ya que no es conveniente dictar cosas tan íntimas. Exigen una soledad absoluta.[36]

Detengámonos un instante en esta observación tan interesante. De un extremo al otro de la Antigüedad, los autores bien escribían ellos mismos sus obras bien las dictaban. Sabemos a través de Profirio, por ejemplo, que Plotino escribía los tratados de su propia mano.[37] El dictado tenía muchos inconvenientes, tal como subraya san Jerónimo, aquel gran usuario de secretarios: «Una cosa es que uno mismo vuelva a introducir su plumilla en la tinta varias veces antes de escribir y de ese modo no escribir más que lo que es digno de retenerse, y otra cosa es dictarle al secretario todo lo que le viene a la boca por temor a callarse porque el secretario espera».[38] Agustín ofrece una perspectiva del todo distinta. Sólo podemos reflexionar sobre lo que nos es más íntimo en presencia de nosotros mismos. La presencia de otro, a quien hablamos, a quien dictamos en lugar de hablarnos a nosotros mismos, hace que el discurso interior se vuelva, en cierto sentido, banal e impersonal. Por eso, con toda probabilidad, Marco Aurelio escribió

[36] Agustín, *Soliloques*, ed. y trad. P. de Labriolle, en *Oeuvres de saint Augustin*, 1.ª serie, V, Diálogos filosóficos, II, Dios y el Alma, París, 1939, p. 25.

[37] Porfirio, *Vida de Plotino*, cap. 8, 4.

[38] Cfr. E. Arns, *La Technique du livre d'après saint Jérôme*, París, 1953, pp. 47-48 (citando *Patrologia latina*, vol. 25, 1118 A).

también las *Meditaciones* de su propia mano, como lo hacía, por otro lado, con las cartas que dirigía a sus amigos.[39]

T. Dorandi[40] ha insistido recientemente sobre la variedad de las etapas que conducen a la culminación de la obra literaria. Una primera etapa consistía en la redacción de borradores, escritos sobre tablillas de cera o de madera. El autor podía también, ya fuera después de esa primera etapa ya fuera directamente, componer una versión provisional de su obra. En tercer lugar venía la puesta a punto de la obra definitiva, indispensable antes de su publicación. Suponemos que Marco Aurelio –quien, con toda evidencia, no compone más que para sí mismo– jamás consideró la tercera etapa. Anotando día a día sus *Meditaciones*, Marco Aurelio debió de quedarse en la primera etapa: sin duda utilizó tablillas (*pugillares*) o, en todo caso, un soporte cómodo para una notación autógrafa, como por ejemplo los pliegos (*schedae*).[41] ¿En qué momento un escriba pasó a limpio aquel material? Quizá en vida del autor, para su uso personal. Quizá también, y más probablemente, después de su muerte; y, según esta hipótesis, sin llegar hasta las alteraciones de las que habla Joly,[42] podemos imaginar que las tablillas o los pliegos no se copiaran en el orden exacto en que se redactaron. Cabe señalar a este respecto que el actual libro I, que, según parece, se compuso tardíamente y con independencia

[39] P. A. Brunt, «Marcus Aurelius...», p. 1, citando a Dion Casio, LXXII, 36, 2, p. 67.

[40] T. Dorandi, «Den Autoren übre die Schulter geschaut. Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schrifstellern», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 87, 1991, pp. 11-33, sobre todo pp. 29-33.

[41] Sobre el sentido de esta palabra, cfr. E. Arns (citado en n. 38), pp. 18-22.

[42] J.-P. de Joly (citado en nota 24), pp. XXXIV-XLIII.

de los otros, se situó a la cabeza de la colección. Sin embargo, como veremos, lo esencial parece estar en orden: cada libro se caracteriza en parte por un vocabulario especial y por temas privilegiados, lo que deja suponer que cada libro tiene su unidad y se compuso en un periodo en que los intereses del emperador se concentraban en tal o cual cuestión determinada.

Evidentemente, es difícil e incluso imposible saber lo que pasó en realidad. Pero hay que quedarse, me parece, con tres certezas. En primer lugar, el emperador escribió *para sí mismo.*[43] En segundo lugar, escribió *en el día a día*, sin intentar redactar una obra unificada y destinada al público: esto significa que su obra se quedó en estado de *hypomnéma*, de notas personales, quizá inscritas sobre un soporte «móvil» como las tablillas. En tercer lugar, se tomó la molestia de redactar sus pensamientos, sus frases, sus reflexiones, *según una forma literaria muy refinada,* porque era precisamente la perfección de las fórmulas lo que aseguraba su eficacia psicológica, su fuerza de persuasión.

Estas características bastan para distinguir las notas personales de Marco Aurelio de las de Pamphila o de Aulo Gelio, o incluso de las «fichas» que reunió Plutarco para componer su tratado *Sobre la tranquilidad del alma*, o incluso de las notas que tomó Arriano en el curso de Epicteto, de las que volveremos a hablar. Parece, en efecto, que a diferencia de otras *hypomnémata*, las *Meditaciones* de Marco Aurelio son «ejercicios espirituales» practicados según un método determinado. Tenemos que precisar ahora lo que esto significa.

[43] P. A. Brunt, «Marcus Aurelius...», pp. 1-15. G. Cortassa, *Il Filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio*, Turín, 1989, p. 60 y la nota 11 que contiene la bibliografía sobre este tema.

III
LAS «MEDITACIONES» COMO EJERCICIOS ESPIRITUALES

LA «PRÁCTICA» Y LA «TEORÍA»

Las *Meditaciones* no tienen más que un único tema: la filosofía, tal y como dan a entender textos como éstos:

> ¿Qué es, pues, lo que puede hacerte escolta para protegerte en esta vida? Una sola y única cosa, la filosofía. Consiste en mantener al dios interior exento de mancha y de daño. (II, 17, 3)

> Ten cuidado con cesarizarte... Consérvate simple, bueno, puro, grave, natural, amigo de la justicia, venera a los dioses, sé benevolente, afectuoso, firme en el cumplimiento de tus deberes. Combate para permanecer tal como la filosofía ha querido hacerte. (VI, 30, 1-3)

Para los antiguos en general, pero particularmente para los estoicos y Marco Aurelio, la filosofía es ante todo una manera de vivir. Por eso las *Meditaciones*, por medio de un esfuerzo renovado sin cesar, buscan describir esta forma de vida y dibujar el modelo que hay que tener ante los ojos: el hombre de bien ideal. El hombre ordinario se contenta con pensar de cualquier forma, actúa por azar, sufre y refunfuña. El hombre de bien, por su parte, se esforzará, en la medida en que dependa de él, en actuar con justicia al servicio de los otros hombres, en aceptar con serenidad los acontecimientos que no dependen de él y en pensar con rectitud y verdad (VII, 54):

Constantemente y en todas partes depende de ti complacerse con piedad en la presente conjunción de los acontecimientos, conducirte con justicia respecto a los hombres presentes, aplicar a la representación interior que tienes en este momento las reglas de discernimiento a fin de que nada que no sea objetivo se filtre en ti.

Muchas meditaciones presentan alguna de estas tres reglas de vida –o alguna de ellas– de formas diversas. Pero estas reglas prácticas responden a una actitud global, a una visión del mundo, a una elección interior fundamental, que se expresa en un «discurso», en fórmulas universales que Marco Aurelio, siguiendo a Epicteto,[1] llama *dogmata* (Marco Aurelio: II, 3, 3; III, 13, 1; IV, 49, 6). Un dogma es un principio universal que funda y justifica una conducta práctica determinada y puede formularse en una o varias proposiciones. Nuestra palabra «dogma» ha conservado de hecho algo de esta acepción, como por ejemplo en Victor Hugo: «Libertad, Igualdad, Fraternidad, son dogmas de paz y de armonía. ¿Por qué darles un aspecto espantoso?».[2]

Junto con las tres reglas de vida, las *Meditaciones* formulan, de todas las maneras posibles, los dogmas que expresan, en forma discursiva, la indivisible disposición interior que se manifiesta en las tres reglas de acción.

El propio Marco Aurelio nos da buenos ejemplos de la relación que existe entre principios generales y reglas de vida. Hemos visto en efecto que una de las reglas de vida que proponía consistía en aceptar con serenidad los acontecimientos del Destino que no dependen de nosotros.

[1] Arriano, *Epicteto: disertaciones*, I, 3, 1; I, 18, 20; II, 16(título); III, 10, 1.
[2] V. Hugo, *Quatre-vingt-treize*, III, 2, 7.

Ahora bien, él mismo se exhorta de la manera siguiente (IV, 49, 6):

A propósito de todo lo que provoca en ti la tristeza, acuérdate de hacer uso de este «dogma»: No solamente esto no es una desgracia, sino que es una suerte el soportarlo con coraje.

Este dogma se deduce del dogma fundamental del estoicismo, que funda todo el comportamiento estoico: sólo el bien moral, la virtud, es un bien; sólo el mal moral, el vicio, es un mal.[3] Marco Aurelio lo formula explícitamente en otro pasaje (VIII, 1, 6):

¿En qué consiste la felicidad? –Consiste en hacer lo que desea la naturaleza del hombre. –¿Cómo conseguirlo? –Poseyendo los dogmas que son el principio de los impulsos y de las acciones. –¿Qué dogmas? –Los que se remiten a la distinción entre lo que está bien y lo que está mal: no hay mayor bien para el hombre que lo que lo hace justo, moderado, valiente y libre y no hay mayor mal para el hombre que lo que provoca en él los vicios opuestos.

Marco Aurelio emplea también la palabra *theôréma* para designar los «dogmas», en la medida en que todo arte, y así también aquel arte de vivir que es la filosofía, comporta principios (XI, 5):

¿Cuál es el arte que practicas? –El de ser un hombre de bien. –¿Cómo practicarlo de otro modo que no sea a partir de teo-

[3] *Stoïciens*, p. 48 (§§ 100-101) y 271; *SVF*, vol. III, §§ 29-48; Arriano, *Epicteto: disertaciones*, IV, 1, 133.

mas que tratan sobre la Naturaleza del Todo, unos, y sobre la constitución que es propia del hombre, los otros?

Los dogmas, como dice Marco Aurelio (VII, 2), corren el riesgo de morir si no volvemos a encender sin cesar las imágenes interiores, las *phantasiai*, que nos los hacen presentes.

Podemos, pues, decir que las *Meditaciones*, dejando aparte el libro I, se constituyen, en su totalidad, a partir de la formulación repetida, siempre renovada, de las tres reglas de acción de las que hemos hablado, y de los diferentes dogmas que las fundan.

LOS DOGMAS Y SU FORMULACIÓN

Esos dogmas, esos principios fundadores y fundamentales, eran objeto de demostraciones en la escuela estoica. Marco Aurelio aprendió aquellas demostraciones de sus maestros estoicos Junio Rústico, Apolonio y Sexto, a los que rinde homenaje en el primer libro de las *Meditaciones*, y las leyó sobre todo en las *Conversaciones* de Epicteto que recopiló Arriano, de las que volveremos a hablar. En ese sentido refleja en las *Meditaciones* «el gran número de pruebas por medio de las cuales se ha demostrado que el mundo es como una Ciudad», o incluso la enseñanza que recibió con respecto al dolor y al placer y a la que dio su consentimiento (IV, 3, 5 y 6).

Gracias a estas demostraciones los dogmas se imponen a Marco Aurelio con una certeza absoluta, y se contenta, en general, con formularlos bajo la forma de una simple proposición, por ejemplo en II, 1, 3: la naturaleza del bien es el bien moral (*kalon*); la del mal, el mal moral (*aischron*). Esta forma condensada basta para referirse a la

demostración teórica de la que han sido objeto y permite resucitar en el alma la disposición interior que resultaba de una visión clara; es decir, la resolución de hacer el bien. Repetirse a uno mismo los dogmas, escribirlos para uno mismo, es hacer un «retiro», pero no «al campo, junto al mar, a la montaña» como dice Marco Aurelio (IV, 3, 1), sino a sí mismo, donde se encontrarán fórmulas «que nos renovarán»: «Que sean concisas y esenciales», a fin de ser perfectamente eficaces. Por eso, para aplicar las tres reglas de acción de las que hemos hablado, Marco Aurelio reúne a veces, en una forma extremadamente breve, una serie de encabezados de capítulos (*kephalaia*),[4] una enumeración de puntos fundamentales que, por la propia acumulación, aumenta su eficacia psíquica (II, 1; IV, 3; IV, 26; VII, 22, 2; VIII, 21, 2; XI, 18; XII, 7; XII, 8; XII, 26). No podemos citar estas listas en su totalidad, pero tomaremos un ejemplo (XII, 26) en el que ocho *kephalaia*, ocho puntos fundamentales, proporcionan un conjunto de recursos para practicar la regla de acción que prescribe aceptar con serenidad lo que nos llega y que no depende de nuestra voluntad:

Si te irritas por algo es que has olvidado:

1. que todo ocurre conforme a la Naturaleza universal,
2. que la falta cometida no te concierne,
3. y, además, que todo lo que ocurre siempre te ha ocurrido así y ocurrirá siempre así y, en este mismo momento, ocurre en todas partes de esta manera,
4. hasta qué punto el parentesco del hombre con todo el gé-

[4] Sobre los *kephalaia*, cfr. J. Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen*, p. 234; R. B. Rutherford, *Meditations...*, pp. 33 y 131.

género humano es estrecho: ya que no es comunidad de sangre o de semilla sino comunidad de intelecto,

y también has olvidado:

5. que el intelecto de cada uno es Dios y que se ha derramado al descender de allá arriba,

6. y que a cada uno de nosotros no pertenece nada en propiedad, sino que el niño, el cuerpo, el alma misma vienen de arriba,

7. y que todo es juicio de valor,

8. y que cada uno no vive y no pierde más que el presente solo.

Todos estos puntos, a modo de lacónico recordatorio que se contenta con evocar demostraciones que Marco Aurelio conoce por otro lado, se encuentran separados unos de otros en las *Meditaciones*; presentados, repetidos y explicados hasta la saciedad. Si reunimos las nueve continuaciones de *kephalaia* (II, 1; IV, 3; IV, 26; VII, 22, 2; VIII, 21, 2; XI, 18; XII, 7; XII, 8; XII, 26), descubrimos más o menos todos los temas enunciados o desarrollados en las *Meditaciones*. Podemos estructurar el conjunto de dogmas que constituyen la esencia de las *Meditaciones* relacionándolos con los dogmas más fundamentales del estoicismo.

1. Del principio primero según el cual no hay otro bien que el bien moral ni otro mal que el mal moral (II, 1, 3), resulta que ni el dolor ni el placer son males (IV, 3, 6; XII, 8), que la única vergüenza es el mal moral (II, 1, 3), y que la falta que se comete contra nosotros no nos afecta (II, 1, 3; XII, 26), porque aquel que comete una falta no se hace daño más que a sí mismo (IV, 26, 3) y no se encuentra en otro lugar más que en él (VII, 29, 7; XII, 26). De ello re-

sulta también que no podemos soportar ningún daño del prójimo (II, 1, 3; VII, 22, 2).

Algunos principios generales: sólo lo que depende de nosotros puede estar bien o mal, y nuestro juicio y nuestro asentimiento dependen de nosotros (XII, 22): en consecuencia, no puede haber otro mal y turbación para nosotros que en nuestro propio juicio, es decir, en la manera en que nos representamos las cosas (IV, 3, 10; XI, 18, 11); el hombre es el autor de su propia turbación (IV, 26, 2; XII, 8). Todo es, pues, cosa del juicio (XII, 8; XII, 22; XII, 26). El intelecto es independiente del cuerpo (IV, 3, 6) y las cosas no nos vienen para turbarnos (IV, 3, 10). Si todo depende del propio juicio, toda falta es, de hecho, un falso juicio y procede de la ignorancia (II, 1, 2; IV, 3, 4; XI, 18, 4-5).

En la enumeración de *kephalaia* que se encuentra en el libro XI (XI, 18, 2), Marco Aurelio se dice a sí mismo: «Sube más, a partir del principio: si rechazamos los átomos, es la Naturaleza la que gobierna el Todo»; y la que se encuentra en el libro IV (IV, 3, 5): «Acuérdate de la disyuntiva: o la providencia o los átomos». Estas breves referencias a un principio supuestamente conocido señalan que Marco Aurelio alude todavía aquí a una enseñanza que ha recibido y que, situando cara a cara la posición epicúrea (los átomos) y la posición estoica (Naturaleza y providencia), concluye a favor de esta última. Volveremos sobre ello. Por el momento nos bastará con decir que a partir del dogma que afirma una unidad, una racionalidad del mundo, pueden extraerse muchas consecuencias a las que Marco Aurelio se refiere en sus continuaciones de *kephalaia*. Todo viene de la Naturaleza universal y conforme a la voluntad de la Naturaleza universal (XII, 26): incluso la maldad de los hombres (XI, 18, 24), que es una consecuencia necesaria

del don de la libertad. Todo llega conforme al Destino (IV, 26, 4): todas las cosas se metamorfosean conforme al orden del universo (IV, 3, 11; XII, 21), pero también se repiten continuamente (XII, 26), y al final debemos morir (IV, 3, 4 y XI, 18, 10). La Razón universal da forma y energía a una materia dócil pero sin fuerza; por eso hay que distinguir lo causal (la razón) y lo material en todas las cosas (XII, 8 y XII, 18). La razón, que es común a todos los hombres y asegura su parentesco, que no es una comunidad de sangre o de semilla, proviene de la Razón universal (II, 1, 3; XII, 26). Por eso los hombres están hechos los unos para los otros (II, 1, 4; IV, 3, 4; XI, 18, 1-2).

Un último grupo de *kephalaia* se agrupa en torno a la visión grandiosa de la inmensidad de la Naturaleza universal, de la infinidad del espacio y del tiempo (IV, 3, 7; XII, 7). Desde esta perspectiva el conjunto de la vida parece tener una duración minúscula (VIII, 21, 2; IV, 26, 5; XII, 7), el instante infinitesimal (II, 14, 3 y XII, 26), la tierra como un punto (IV, 3, 8; VIII, 21, 2), el renombre actual o la gloria póstuma vanas por completo (IV, 3, 8; VIII, 21, 3; XII, 21; IV, 3, 7), tanto más en la medida en que no podemos obtenerlas más que de hombres que se contradicen entre ellos y consigo mismos (IV, 3, 8; VIII, 21, 3) y a quienes no podemos respetar si los vemos tal y como son (XI, 18, 3).

Todos estos «dogmas» se deducen, pues, a partir de dogmas fundamentales. Pero cristalizan también en torno a las tres reglas, las tres disciplinas de vida que hemos distinguido. La disciplina del pensamiento supone, evidentemente, los dogmas que se refieren a la libertad de juicio; la disciplina de la acción supone seres razonables a quienes afirman la existencia de una comunidad; la disciplina del consentimiento en los acontecimientos supone

la providencia y la racionalidad del universo. Entrevemos en parte un reagrupamiento similar en IV, 3.

Listas de *kephalaia*, puntos fundamentales; tal es el primer modo de formulación de los dogmas en las *Meditaciones*. Pero estos puntos fundamentales se retoman también de forma aislada y a menudo son reiterados a lo largo de la obra. De este modo, la invitación a localizar en cada cosa lo que es causal, invitación formulada en una de las continuaciones de *kephalaia* (XII, 8), se repite ocho veces de forma aislada, sin comentario, sin explicación, en las *Meditaciones* (IV, 21, 5; VII, 29, 5; VIII, 11; IX, 25; IX, 37; XII, 10; XII, 18; XII, 29). Asimismo, la afirmación «Todo es juicio», que figura en dos listas de *kephalaia* (XII, 8 y XII, 26), se encuentra en dos ocasiones aisladas, sin comentario o con una explicación muy breve (II, 15 y XII, 22). Por su parte, el dogma según el cual nuestras turbaciones proceden de nuestros juicios y las cosas no penetran en nosotros (IV, 3, 10), se retoma –unas veces casi palabra por palabra y otras de forma ligeramente distinta– dieciocho veces en las *Meditaciones* (V, 19; VI, 52; VII, 2, 2; VIII, 47; IX, 13; IX, 15; XI, 11; XI, 16; XII, 22; XII, 25; IV, 7; IV, 39, 2; V, 2; VII, 14; VII, 16; VIII, 29; VIII, 40; VIII, 49).

Consideremos también otro tema que habíamos encontrado en las continuaciones de *kephalaia*: la repetición eterna de todas las cosas en la Naturaleza universal y en la historia humana (XII, 26, 3). Es este, además, un punto muy grato a Marco Aurelio, quien lo repite incansablemente: poco importa que se asista al espectáculo del mundo durante poco o mucho tiempo, ya que a cada instante y en cada cosa lo que está presente es la totalidad del ser. Todas las cosas son, pues, *homoeideis*, todas tienen el mismo contenido; se repiten así hasta el infinito. «Desde toda la eternidad, todas las cosas son de contenido idéntico,

pasan por los mismos ciclos» (II, 14, 5). «Todo es del mismo género y de contenido idéntico» (VI, 37). «Desde toda la eternidad todas las cosas se producen con un contenido idéntico y hasta el infinito y habrá otras cosas que serán del mismo género» (IX, 35). «En cierto sentido, el hombre de cuarenta años, si tiene un poco de inteligencia, ha visto todo lo que ha sido y todo lo que será, reconociendo que todas las cosas son de contenido idéntico» (XI, 1, 3).

Sería fastidioso citar otros ejemplos de las múltiples repeticiones que hay a lo largo de toda la obra. Quedémonos con que la mayoría de las meditaciones retoman, a menudo en una forma literaria muy elaborada y muy impresionante, los diferentes *kephalaia*, dogmas cuya lista Marco Aurelio ofrece varias veces en su obra.

Sin embargo, no basta con «hacer un retiro» y regresar a menudo a estos dogmas para reorientar la acción (pues en el arte de vivir no hay que hacer nada que no esté conforme «a los teoremas del arte», IV, 2); también hay que remontarse a menudo hasta los fundamentos teóricos. Marco Aurelio expresa claramente esta necesidad en un texto del libro X que muchos estudiosos han comprendido mal (X, 9). Se distinguen en él dos meditaciones. La primera es una descripción condensada y brutal de la desgracia de la condición humana, cuando la razón no la guía:

Bufonadas y lucha sangrienta; agitación y torpeza; iesclavitud de cada día![5]

La otra meditación, independiente de la precedente, se refiere a la importancia de la teoría:

[5] Sigo la división del texto que propone Theiler, pero mantengo la lección *mimos* como Dalfen.

Se borrarán rápido todos tus bellos dogmas sagrados, que piensas sin fundarlos en una ciencia de la Naturaleza y que abandonas a continuación. En adelante, sin embargo, hay que verlo todo y practicarlo todo, de modo que se cumpla lo que exigen las circunstancias presentes. Que al mismo tiempo esté siempre presente de una manera eficaz el fundamento teórico de tu acción y que conserves siempre en ti, latente aunque escondida, la confianza en sí que procura la ciencia que se aplica a cada caso particular.

Así pues, no sólo hay que actuar conforme a los teoremas del arte de vivir y a los dogmas fundamentales, sino también manteniendo presentes en la conciencia los fundamentos teóricos que los justifican –lo que Marco Aurelio llama la «ciencia de la Naturaleza»– porque finalmente todos los principios de vida se fundan en el conocimiento de la misma;[6] sin esto, las fórmulas de los dogmas, incluso las repetidas a menudo, se vaciarán de su sentido.

Por eso Marco Aurelio utiliza un tercer modo de formulación de los dogmas. Se trata esta vez de reconstruir la argumentación que los justifica, o incluso de reflexionar sobre las dificultades que pueden plantear. Por ejemplo, Marco Aurelio, como hemos visto, alude sin citarlas a todas las pruebas que demuestran que el mundo es como una Ciudad (IV, 3, 5), fórmula que implicaba toda una actitud con respecto a los otros hombres y a los acontecimientos. En otro pasaje, sin embargo, funda esta fórmula en un razonamiento complejo, un sorites que desarrolla y que podemos resumir de esta manera: una ciudad es

[6] Stoïciens, p.97; SVF, vol. III, § 68.

un grupo de seres sometidos a las mismas leyes. Del mismo modo, el mundo es un grupo de seres sometidos a las mismas leyes, es decir, a la ley de la Razón. Así pues, el mundo es una Ciudad (IV, 4). Este razonamiento era tradicional en el estoicismo: volvemos a encontrar su huella, por ejemplo, en Cicerón.[7] En otro pasaje, aún, Marco Aurelio dice que hay que embeberse el espíritu gracias a los razonamientos, es decir, a los encadenamientos de representaciones (V, 16, 1) y propone demostraciones de las cuales una toma también la forma de un sorites.

Pero este trabajo teórico no consiste sólo en reproducir una simple serie de razonamientos: puede adoptar otras formas, ya sea de desarrollos de cariz literario y retórico, ya de discusiones más técnicas concernientes a aporías. Por ejemplo, el dogma: «Todo llega conforme a la Naturaleza universal» (XII, 26, 1) se presenta de una manera, podríamos decir, muy orquestada en V, 8, pero también en VII, 9:

> Todas las cosas se encadenan recíprocamente y su ilación es sagrada: en cierto sentido, ninguna cosa es extraña a otra: todo está coordenado y todo contribuye al orden de un mismo mundo; un único mundo resulta de todo, un solo Dios a través de todo, una única sustancia, una única ley que es la Razón común a todos los seres inteligentes, una única verdad.

Este tema de la unidad del mundo fundada en la unidad de su origen a menudo se retoma en términos análogos

[7] Cicerón, *Sobre las leyes*, Madrid, Gredos, 2009, I, 7, 23 y I, 12, 33. mismo encadenamiento de la noción de ley común a la de comunidad entre los seres razonables.

(VI, 38; XII, 29), pero también se discute, ya sea de una manera esquemática, ya sea, por el contrario, de una manera más diluida, en los numerosos textos (IV, 27; VI, 10; VI, 44; VII, 75; VIII, 18; IX, 28; IX, 39; X, 6-7) en los que aparece lo que Marco Aurelio llama la disyuntiva: o átomos (dispersión epicúrea) o Naturaleza (unidad estoica).

Hay muchos otros puntos capitales que se estudian en desarrollos relativamente largos, como la atracción mutua que los seres razonables experimentan unos hacia otros y que explica que los hombres están hechos los unos para los otros (IX, 9), o incluso el dogma que afirma que nada puede ser un obstáculo para el intelecto y la razón (X, 33).

LAS TRES REGLAS DE VIDA O DISCIPLINAS

La conducta práctica, como hemos visto, obedece a tres reglas de vida que determinan la relación del individuo con el curso necesario de la Naturaleza, con los otros hombres y con su propio pensamiento. Como la exposición de los dogmas, la exposición de las reglas de vida está muy estructurada en Marco Aurelio. Las tres reglas de vida, las tres disciplinas, corresponden —tendremos que repetirlo— a las tres actividades del alma —el juicio, el deseo, el impulso— y a los tres ámbitos de la realidad —la facultad individual de juzgar, la Naturaleza universal, la naturaleza humana—, como muestra el esquema siguiente:

Actividad	*Ámbito de la realidad*	*Actitud interior*
(1) juicio	facultad de juzgar	objetividad
(2) deseo	Naturaleza universal	consentimiento del Destino
(3) impulso a la acción	Naturaleza humana	justicia y altruismo

Encontramos muy a menudo este modelo ternario en las *Meditaciones*. Citemos algunos textos importantes:

En todas partes y constantemente depende de ti

-compadecerte piadosamente en la presente conjunción de los acontecimientos (2),

-conducirte con justicia con los hombres presentes (3),

-aplicar a la representación (1) presente las reglas de discernimiento, a fin de que nada que no sea objetivo se infiltre. (VII, 54).

Te bastan

-el presente juicio (1) de valor, a condición de que sea objetivo,

-la presente acción (3), a condición de que se realice para el servicio de la comunidad humana,

-la presente disposición interior (2), a condición de que encuentre su alegría en toda conjunción de acontecimientos producida por la causa exterior. (IX, 6)

La naturaleza razonable sigue bien la vía que le es propia

-si, por lo que concierne a las *representaciones* (1), no da su asentimiento ni a lo que es falso ni a lo que es oscuro,

-si dirige sus *impulsos* (3) sólo hacia las acciones que sirven a la comunidad humana,

-si no tiene *deseo* (2) y aversión más que por lo que depende de nosotros, mientras que acoge con alegría todo lo que le ha repartido la Naturaleza universal. (VIII, 7).

O incluso:

Borrar la *representación (phantasia)* (1)
Detener *el impulso a la acción (hormé)* (3)
Apagar el *deseo (orexis)* (2)
Tener el principio director bajo su poder *(hégemonikon).* (IX, 7).

¿En qué hay que ejercitarse?
En una sola cosa:

–un pensamiento abocado a la justicia y *acciones* realizadas al servicio de la comunidad (3),

–un *discurso* que nunca puede engañar (1),

–una *disposición interior* (2) que acoge con amor cualquier conjunción de acontecimientos, reconociéndola como necesaria, como familiar, como si se desprendiese de un principio tan grande, de una fuente tan grande. (IV, 33, 3).

Además de estas formulaciones explícitas encontramos otras expresiones para aludir a las tres disciplinas. Así, Marco Aurelio enumera una tríada de virtudes: «verdad», «justicia», «templanza» (XII, 15) o «ausencia de precipitación en el juicio», «amor de los hombres», «disposición a situarse a continuación de los dioses» (III, 9, 2), que corresponden a las tres reglas de vida. En ocasiones sólo aparecen dos, o incluso una, de las tres disciplinas. Por ejemplo (IV, 22):

Con ocasión de cada impulso hacia la acción, realizar la justicia y, con ocasión de cada representación, no conservar de ella más que lo que corresponde exactamente a la realidad. [Reconocemos aquí la disciplina de la acción y la del juicio].

o (X, 11, 3):

Se contenta con dos cosas: realizar con justicia la acción presente, amar el lote que, actualmente, se le ha repartido.

O incluso (VIII, 23):

¿Estoy realizando una acción? La realizo, devolviéndola al bien de los hombres. ¿Me ocurre algo? Lo acojo devolviendo lo que me sucede a los dioses y a la fuente de todas las cosas a partir de la cual se forma la trama de los acontecimientos, [reconocemos aquí la disciplina de la acción y la del deseo].

A menudo se evoca un único tema, como la disciplina del deseo (VII, 57):

No amar más que el acontecimiento que viene a nuestro encuentro y que está vinculado a nosotros por el Destino.

O la disciplina del juicio (IV, 7):

Suprime el juicio de valor (que añades) y he aquí que se suprime: «Me han engañado». Suprime «Me han engañado» y he aquí el engaño suprimido.

O también la disciplina del impulso (XII, 20):

En primer lugar: nada al azar, nada que se refiera a un fin. En segundo lugar: no dirigir las propias acciones a nada más que a un fin que sirva a la comunidad de los hombres.

Así pues, del mismo modo que las *Meditaciones* retoman aisladamente, de forma breve o desarrollada, los diferen-

tes *dogmas* de los que algunos capítulos dan listas más o menos largas, así también repiten incansablemente, de manera concisa o más amplia, la formulación de las tres *reglas de vida* que encontramos agrupadas en algunos capítulos. En el libro III, que se centra en desarrollar, como veremos, el retrato del hombre de bien ideal, las tres reglas de vida que corresponden precisamente al comportamiento de aquel se exponen de manera muy detallada. Y a la inversa encontramos, junto con otras exhortaciones con las que guardan relación, las tres reglas de vida presentadas de forma tan concisa que resulta casi enigmática:

> Borra esta representación [disciplina del juicio].
> Detén esta agitación de marioneta [disciplina de la acción].
> Circunscribe el momento presente del tiempo.
> Reconoce lo que te ocurre a ti o a otro [disciplina del consentimiento al Destino].
> Divide y analiza el objeto en «causal» y en «material».
> Piensa en tu última hora.
> El mal cometido por este hombre, déjalo allí donde la falta ha sido cometida. (VII, 29)

Estas tres disciplinas de vida son verdaderamente la clave de las *Meditaciones* de Marco Aurelio. En torno a cada una de ellas se organizan, cristalizan los diferentes dogmas de los que hemos hablado. A la disciplina del juicio se vinculan los dogmas que afirman la libertad de juzgar, la posibilidad que tiene el hombre de criticar y de modificar su propio pensamiento; en torno a la disciplina que dirige nuestra actitud con respecto a los acontecimientos exteriores se reagrupan todos los teoremas sobre la causalidad de la Naturaleza universal; finalmente, la disciplina de la acción se nutre de todas las proposiciones teóri-

las relativas a la atracción mutua que une a los seres razonables.

Nos damos cuenta, pues, de que tras un desorden aparente se desvela en las *Meditaciones* un sistema conceptual muy riguroso, cuya estructura describiremos en detalle.

LOS EJERCICIOS DE LA IMAGINACIÓN

Las *Meditaciones* no se limitan a formular las reglas de vida y los dogmas de los que se nutren. No sólo la razón se ejercita en ello, sino también la imaginación: a Marco Aurelio no le basta con decirse que la vida es breve y que pronto habrá que morir en razón de la ley de metamorfosis impuesta por la Naturaleza, sino que la expone vivamente (VIII, 31).

> La corte de Augusto, a su mujer, a su hija, a sus descendientes, a sus ascendientes, a su hermana, a Agrippa, a sus padres, a sus familiares, a sus amigos, a Arius, a Mecenas, a sus médicos, a sus sacrificadores, la muerte de toda una corte.

No sólo intenta imaginarse la desaparición de una corte, sino la de toda una generación (IV, 32):

> Imagina, por ejemplo, el tiempo de Vespasiano. Verás todo esto: gentes que se casan, que educan una familia, que caen enfermas, que mueren, que hacen la guerra, que festejan, que comercian, que trabajan los campos, aduladores, arrogantes, suspicaces, conspiradores, gentes que desean la muerte de los otros, que murmuran contra los acontecimientos presentes, enamorados, avaros, otros que codician el consulado o la realeza. Su vida, ¿no es cierto?, ¡ya no está en ninguna parte!

O, incluso, Marco Aurelio piensa en los grandes hombres del pasado: Hipócrates, Alejandro, Pompeyo, César, Augusto, Adriano, Heráclito, Demócrito, Sócrates, Eudoxo, Hiparco, Arquímedes. «¡Todos muertos desde hace tiempo!» (VI, 47). «¡Nada más y ninguna parte!» (VIII, 5). Así, se sitúa en la gran tradición literaria que, de Lucrecio a François Villon,[8] evocó las muertes célebres: «¿Mas dónde están las nieves de antaño?». «¿Dónde están? En ninguna parte, ¡no importa dónde!», había dicho ya Marco Aurelio (X, 31, 2).

Tales ejercicios de la imaginación son recurrentes en las *Meditaciones* (IV, 50; VI, 24; VII, 19, 2; VII, 48; VIII, 25; VIII, 37; IX, 30; XII, 27). Gracias a ellos Marco Aurelio se esfuerza en visualizar vigorosamente el dogma de la metamorfosis universal.

La vida misma es, en cierto sentido, una muerte, cuando no está iluminada por la virtud, por la práctica de las reglas de vida y por el conocimiento de los dogmas que proporcionan la ciencia de las cosas divinas y humanas. Lo explica a partir de las descripciones de la vanidad de la vida humana, dignas de un cínico, que encontramos a veces en las *Meditaciones*; como este texto extraordinario (VII, 3):

Vana solemnidad de un cortejo de fiesta, dramas que se representan en la escena, reuniones de ovejas y de vacuno, combates con la lanza, huesos lanzados a los perros, bocado lanzado en

[8] Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, III, 1024-1052; F. Villon, *Ballade des dames du temps jadis / Balada de las damas de antaño*, en F. Villon, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2007, pp. 100-101. Cfr. G. B. Conte, «Il trionfo della Morte e la galeria dei grandi trapassati in Lucrezio III, 1024-1053», *Studi italiani di filologia classica*, NS, vol. 37, 1965, pp. 114-132, especialmente p. 131, n. 1.

la balsa de los peces, trabajos agotadores y cargas pesadas que soportan las hormigas, carreras de ratas enloquecidas, marionetas dirigidas por hilos...

Ya hemos visto la breve pero impresionante nota (X, 9):

Bufonada y lucha sangrienta; agitación y torpeza; esclavitud de cada día.

LA ESCRITURA COMO EJERCICIO ESPIRITUAL

Como hemos constatado a lo largo de estos análisis, las *Meditaciones* se presentan como variaciones sobre un reducido número de temas. De ello resultan muchas reiteraciones y repeticiones que a veces son casi literales. Ya hemos encontrado varios ejemplos de ellas a los que podemos añadir algunos:

Lo que no hace al hombre peor, ¿cómo podría hacer peor la vida que lleva? (II, 11, 4)

Lo que hace peor al hombre de lo que ya es, no empeora su vida... (IV, 8)

Todo es efímero, tanto lo que se acuerda como aquello de lo que se acuerda. (IV, 35)

Efímero... el que se acuerda y aquel de quien se acuerda. (VIII, 21, 2)

No hay nada mejor capaz de producir la grandeza de alma. (III, 11, 2).

No hay nada mejor capaz de producir la grandeza de alma. (X, 11, 1).

Habría muchos otros, e incluso largos desarrollos como VIII, 34 y XI, 8, entre otros, ambos consagrados al poder que el hombre ha recibido de Dios para unirse de nuevo al Todo del que se ha separado, que tienen estructuras paralelas. Casi diez veces, como hemos visto, se reitera, con ligeras variantes, el consejo de distinguir en cada cosa entre «lo que es causal» y «lo que es material». Reconocemos aquí una de las estructuras fundamentales de la física estoica[9] y, una vez más, el carácter técnico de las fórmulas empleadas. Marco Aurelio, sin embargo, no repite sólo esta distinción como si reprodujese una enseñanza aprendida en la escuela estoica. Esta distinción tiene para él un sentido existencial. Distinguir el elemento causal es reconocer en sí mismo el principio que dirige todo el ser (el *hégemonikon*), el principio de pensamiento y de juicio que nos hace independientes del cuerpo, el principio de libertad que delimita la esfera de «lo que depende de nosotros», con respecto a «lo que no depende de nosotros». Marco Aurelio no dice esto. Sólo podemos deducirlo del conjunto del sistema. Él se contenta con recomendarse a sí mismo aplicar esta distinción sin dar nunca un ejemplo para comprender lo que significa este ejercicio. No tiene necesidad de ejemplo. Sabe de qué se trata. Estas fórmulas, que se repiten de principio a fin de las *Meditaciones*, nunca exponen una doctrina. Sirven de inductor que reactiva, por asociación de ideas, todo un conjunto de representaciones y de prácticas que para Marco Aurelio es irrelevante detallar, ya que escribe para sí mismo.

[9] *Stoïciens*, p. 58 (§ 134); *SVF*, vol. II, §§ 299-305.

Marco Aurelio escribe para tener presentes en el espíritu los dogmas y las reglas de vida. Haciendo esto sigue un consejo de Epicteto, quien, después de haber expuesto el dogma fundamental del estoicismo –la distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros–, añade:

> He aquí lo que deben meditar los filósofos, lo que deben *escribir* cada día, la que debe ser su materia de ejercicio (I, 1, 25).

> Estos principios tienes que tenerlos a mano (*procheira*), noche y día, hay que *escribirlos*, hay que leerlos (III, 24, 103).

Tendremos que repetirlo: la vida filosófica estoica consiste esencialmente en el dominio del discurso interior. Todo en la vida del individuo depende de cómo se representa las cosas, es decir, de cómo se las dice a sí mismo. «Lo que nos turba», decía Epicteto, «no son las cosas, sino nuestros juicios sobre las cosas» (*Manual*, § 5); es decir, nuestro discurso interior con respecto a las cosas. Las *Conversaciones* de Epicteto, recogidas por su discípulo Arriano, y sobre las que tendremos que volver a hablar, nos muestran a Epicteto hablar con sus auditores durante el curso de filosofía y, como dice Arriano en su corto prefacio: «Cuando hablaba, seguramente no tenía otro deseo que el de poner en movimiento hacia lo mejor los pensamientos de quienes le escuchaban... Cuando Epicteto pronunciaba estas palabras, quien lo escuchaba no podía evitar experimentar lo que aquel hombre quería hacerle experimentar».

El objetivo de las conversaciones de Epicteto es modificar el discurso interior de sus auditores. A esta terapéutica de la palabra que se ejerce de diversas maneras, gracias a fórmulas impresionantes y conmovedoras, con ayuda de

razonamientos lógicos y técnicos, pero también de imágenes seductoras y persuasivas, responderá, pues, una terapéutica de la escritura que, para Marco Aurelio, dirigiéndose a sí mismo, consistirá en retomar los dogmas y las reglas de acción, tal y como fueron enunciados por Epicteto, para asimilarlos, para que se conviertan en los principios de su discurso interior. Por lo tanto, hay que encender sin cesar en uno mismo las «representaciones» (*phantasiai*), es decir, los discursos que formulan los dogmas (VII, 2).

Tales ejercicios de escritura conducen necesariamente a incansables repeticiones. Es lo que diferencia radicalmente las *Meditaciones* de cualquier otra obra. Los dogmas no son reglas matemáticas recibidas de golpe y aplicadas mecánicamente. Se tienen que convertir, en cierto sentido, en una toma de conciencia, en intuiciones, emociones y experiencias morales que tienen la intensidad de una experiencia mística, de una visión. Pero esta intensidad espiritual y afectiva se disipa en seguida. Para despertarla no basta con releer lo que ya se ha escrito. Las páginas escritas están muertas. Las *Meditaciones* no están hechas para releerse. Lo que cuenta es formular de nuevo; es el acto de escribir, de hablarse a sí mismo, en el instante preciso en que tenemos necesidad de escribir; es también el acto de componer con el mayor cuidado, de buscar la versión que, en el momento, producirá el mayor efecto, esperando marchitarse casi de forma instantánea, apenas se escriba. Los caracteres trazados sobre un soporte no fijan nada. Todo está en la acción de escribir.

Así se suceden los nuevos intentos de redacción, la recuperación de las mismas fórmulas, las variaciones sin fin sobre los mismos temas, los temas de Epicteto.

Se trata de reactualizar, de reavivar, de despertar sin cesar un estado interior que corre constantemente el ries-

go de adormecerse y de apagarse. Siempre, de nuevo, se trata de poner en orden un discurso interior que se dispersa y se diluye en la futilidad y la rutina.

Escribiendo sus *Meditaciones,* Marco Aurelio practica, pues, ejercicios espirituales estoicos; es decir, que utiliza una técnica, un procedimiento –la escritura–, para influenciarse a sí mismo, para transformar su discurso interior a través de la meditación de los dogmas y de las reglas de vida del estoicismo. Ejercicio de escritura diario, siempre renovado, siempre retomado, siempre por retomar, ya que el verdadero filósofo tiene conciencia de no haber alcanzado aún la sabiduría.

EJERCICIOS «GRIEGOS»

El lector moderno no se extraña de que las *Meditaciones* estén escritas en griego. Y, sin embargo, podría preguntarse por qué el emperador, cuya lengua materna era el latín, escogió el griego para redactar unas notas personales destinadas a sí mismo.

Hay que decir, en primer lugar, que Marco Aurelio era perfectamente bilingüe, ya que había estudiado retórica griega con Herodes Ático y retórica latina con Frontón. De hecho, en general, la población de Roma estaba formada por los elementos más diversos que habían convergido hacia la metrópolis del Imperio por diferentes motivos y las dos lenguas se utilizaban de manera constante. Galiano, el médico griego, podía codearse, en la calle, con Justino, el apologista cristiano, o con un gnóstico. Todos estos personajes enseñaban en Roma y tenían auditores en las clases cultas.[10]

[10] Sobre el griego en Roma, Quintiliano, *Institut.,* I, 1, 12; cfr. I.

El griego era precisamente, incluso en Roma, la lengua de la filosofía. El retórico Quintiliano, que escribe a finales del siglo I d. C., constata que hay pocos escritores latinos que hayan tratado la filosofía. No cita más que a Cicerón, a Brutus, a Séneca y algunos otros. Habría podido añadir el nombre de Lucrecio. Sea como fuere, en el siglo I a. C., los dos Sextii, y en el siglo I d. C., Cornuto, Musonio Rufo y Epicteto enseñaron en griego, lo que da a entender que los romanos cultos aceptaban a partir de entonces que el griego fuera, incluso en Roma, la lengua en cierto sentido oficial de la filosofía.

Se podría pensar que Marco Aurelio hubiera preferido hablarse a sí mismo en latín. Pero, como acabamos de ver, las *Meditaciones* no son efusiones espontáneas, sino ejercicios ejecutados según un programa recibido de la tradición estoica, y especialmente de Epicteto. Marco Aurelio trabaja sobre un material preexistente, borda sobre un cañamazo que le ha sido dado. Esto tiene diversas consecuencias.

En primer lugar, este material filosófico se asocia a un vocabulario técnico y, precisamente, los estoicos eran célebres por la tecnicidad de su terminología. Los traductores deben prestar atención a esta particularidad del léxico de Marco Aurelio y estar muy atentos cuando se encuentran con palabras como *hypolépsis* («juicio de valor»), *kataléptikos* («objetivo», «adecuado»), *phantasia* («representación» y no «imaginación»), *hégemonikon* («principio director»), *epakolouthésin* («consecuencia necesaria y accesoria»), *hypexairesis* («cláusula de reserva»), por citar algunos ejemplos. Esta tecnicidad muestra que Marco Au-

---

Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, 1984, p. 248.

relio no es un *amateur* y que el estoicismo para él no es sólo una «religión».[11]

Era difícil traducir estos términos en latín. Se dirá que Lucrecio, Cicerón y Séneca habían hecho varios intentos parecidos. No obstante, estos escritores querían vulgarizar, poner la filosofía griega al alcance de los lectores latinos. Muy distinto es el proyecto de Marco Aurelio. Él escribe para sí mismo. Traducir, adaptar, lo desviaría de su objetivo. Es más, traducidos al latín, los términos técnicos de la filosofía griega perderían una parte de su sentido. Es así como el escritor Aulo Gelio, un contemporáneo de Marco Aurelio[12] que había estudiado filosofía en Atenas, se cree obligado, cuando traduce un texto de las *Conversaciones* de Epicteto que redactó Arriano, a proporcionar las palabras griegas técnicas para explicar, de algún modo, la elección de las palabras latinas que les hace corresponder. Los traductores modernos de Heidegger a menudo se ven obligados a hacer lo mismo. En el fondo, la filosofía, como la poesía, es intraducible.

Marco Aurelio, en todo caso, no tiene tiempo de entregarse al trabajo literario de la traducción. En la urgencia de la conversión, en la inminencia de la muerte, busca el efecto inmediato, las palabras y las frases que disipan de inmediato la inquietud o la cólera (IV, 3, 3). Necesita volver a sumergirse en la atmósfera de la enseñanza filosófica, recordarse las fórmulas de Epicteto que le proporcionan los temas sobre los cuales desarrolla sus variaciones.

[11] Como piensa J. Rist en el artículo citado más arriba en el capítulo I, n. 9.

[12] Aulo Gelio, *Noches áticas*, Barcelona, Akal, 2009, VII, 1, 7; VII, 2, 1.

IV

EL ESCLAVO-FILÓSOFO Y EL EMPERADOR-FILÓSOFO. EPICTETO Y LAS «MEDITACIONES»

RECUERDOS DE LECTURAS FILOSÓFICAS

A veces aparecen algunas citas de filósofos en las *Meditaciones*.[1] Es posible que Marco Aurelio haya leído a algunos de estos autores, pero también puede habérselos encontrado durante sus lecturas estoicas.

Heráclito, por ejemplo, era a ojos de los estoicos el gran antepasado.[2] Aparecen diversos textos del filósofo de Éfeso en las *Meditaciones*, pero difícilmente diferenciamos los textos auténticos de las paráfrasis que el emperador da de ellos, quizá porque los cita de memoria. Es posible que la alusión a la «gente que habla y actúa durmiendo», es decir, que vive en la inconsciencia (IV, 46, 4), sea un desarrollo del primer fragmento de Heráclito, quien también aludía a aquella inconsciencia de la mayoría de los hombres, análoga a un sueño.[3]

En cualquier caso, este tema del sueño de la inconsciencia sorprendió a Marco Aurelio. Quizá no sólo aluda al fragmento de Heráclito[4] referido a aquel que, ebrio, ya

[1] Sobre las citas en Marco Aurelio, cfr. el excelente estudio de C. Cortassa, *Il Filosofo*...

[2] Véase, por ejemplo, A. A. Long, «Heraclitus and Stoicism», *Philosophia*, 5-6, 1975-1976, pp. 133-153.

[3] Cfr. M. Conche, *Héraclite, Fragments*, París, 1986, pp. 68-69 (fr. 11 Conche; 73 Diels-Kranz). Véase Cortassa, *Il Filosofo*..., pp. 41-54.

[4] Cfr. M. Conche, p. 333 (fr. 96 Conche; 71 Diels-Kranz).

no sabe adónde va: «Aquel que olvida por dónde va el camino» (o bien: «adónde va el camino»), dice Marco Aurelio (IV, 46, 2); pero sobre todo afirma –siempre inspirándose en Heráclito–,[5] que los que duermen y los inconscientes también colaboran, a su manera, en la obra del mundo, y concluye (VI, 42, 1):

> Todos trabajamos conjuntamente en la conclusión de una sola obra; los unos, sabiéndolo, teniendo consciencia de ello, los otros sin saberlo.

Así pues, cada uno colabora incluso si se opone a la voluntad de la Razón universal. Porque el curso de la naturaleza necesita también de aquellos que se niegan a seguirlo. La Naturaleza, en efecto, integró en su plan la libertad y todo lo que implica, es decir, también la inconsciencia o la resistencia. En el drama que la Naturaleza representa, precisamente hay que prevenir a los que duermen o a los que se oponen.

Pero para los que duermen, los inconscientes, que están «en discordia con el *logos*»,[6] (IV, 46, 3) «aquello con lo que se encuentran cada día parece extraño»[7] (IV, 46, 3). Aquel otro tema heraclitiano podía ser tanto más caro a Marco Aurelio cuanto que otorgaba una importancia capital a la noción de «familiaridad» con la Naturaleza, es decir, con el *logos*, que le permitía justamente reconocer como familiares, como naturales y no como extraños, todos los acontecimientos que ocurren por voluntad de la Naturaleza (III, 2, 6).

[5] *Ibid.* p. 71 (fr. 12 Conche; 75 Diels-Kranz).
[6] *Ibid.*, p. 65 (fr. 10 Conche; 72 Diels-Kranz).
[7] *Ibid.*

La muerte de los elementos «los unos en los otros»,[8] tema eminentemente heraclitiano, tampoco dejaba de atraer la atención del emperador (IV, 46, 1), a quien el estoicismo había habituado a meditar sobre la metamorfosis universal.[9]

Junto con Heráclito aparece Empédocles, de quien se cita un verso (XII, 3). El *Sphairos* «de superficie lisa» que imagina el poeta-filósofo era tradicionalmente el modelo del sabio.[10]

Marco Aurelio cita y critica (IV, 24), sin nombrar a su autor, un fragmento de Demócrito que aconseja no enredarse en demasiados asuntos si se quiere conservar la tranquilidad de alma. De hecho, era tradición entre los autores que trataban esta virtud, en especial los estoicos, rechazar la invitación democritiana a la inacción.[11]

En la compilación titulada «Sentencias de Demócrito», y a veces atribuida a Demócrito,[12] Marco Aurelio (IV, 3, 11) encuentra un aforismo que resume, en cierto sentido, su propio pensamiento: «El mundo no es más que metamorfosis (*alloiôsis*), la vida no es más que una opinión

[8] *Ibid.*, p. 297 (fr. 85 Conche; 76 Diels-Kranz).

[9] Añadir a esta lista el tema de las estaciones cósmicas, IV, 23, IX, 3 y IX, 10, eco de Heráclito; véase M. Conche, p. 198 (fr. 51; 100 Diels-Kranz).

[10] G. Cortassa, *Il Filosofo...*, pp. 65-70: Empédocles, fr. 27 y 28 Diels-Kranz. Véase la célebre fórmula de Horacio, a propósito del sabio, *Sátiras*, II, 7, 86: «*Et in se ipso totus, teres atque rotundus*» («Y, redondeado y esférico, encuentra todo en sí mismo»).

[11] Cfr. G. Cortassa, *Il Filosofo...*, pp. 107-113: Demócrito, fr. 3 Diels-Kranz. Crítica análoga en Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, 13, 1 y *Sobre la cólera*, III, 6, 3 así como en Plutarco, *Sobre la tranquilidad del alma*, 465 c.

[12] Demócrito, fr. 115 Diels-Kranz. Cfr. G. Cortassa, *Il Filosofo...* pp. 115-117.

o un juicio: *hypolépsis*)». En esta última fórmula reconocía ciertamente la idea de Epicteto, según la cual no son las cosas las que nos turban, sino las representaciones, los juicios que emitimos sobre ellas (*Manual*, § 5).

Marco Aurelio critica también (VII, 31, 4) otro texto en el que Demócrito afirmaba que la verdadera realidad eran los átomos y el vacío, y que todo lo demás era «por convención» (*nomisti*). Esto quería decir, como explica Galiano,[13] que «en sí» no hay más que átomos, pero que «en relación a nosotros» hay todo un mundo de colores, de olores, de gustos, que tomamos por real cuando es meramente subjetivo. Marco Aurelio corrige la fórmula democritiana, interpretándola en un sentido estoico. Rechaza que la infinidad de átomos sea el único principio real, aunque admite la palabra *nomisti*, a condición de que sea comprendida, no en el sentido de «por convención», sino en el sentido de «por una ley». Para Marco Aurelio sólo la mitad de la fórmula de Demócrito es verdadera: «Todo es *nomisti*». No obstante, significa: «Todo se produce por la ley», la ley de la Naturaleza universal. En este caso, la otra parte de la fórmula de Demócrito —esto es, que la verdadera realidad es la multiplicidad de los átomos, que son los principios— es falsa. Porque si todo se debe a la ley de la Naturaleza, el número de principios es limitado. Se reducen a uno, el *logos*; o a dos, el *logos* y la materia. Ésta es una de las interpretaciones que hace Marco Aurelio de este texto, muy difícil y probablemente corrompido.[14] Es también posible que Marco Aurelio comprenda que

[13] Demócrito, testimonio 49 Diels-Kranz = Galiano, *Sobre los elementos según Hipócrates, libri II*, ed. G. Helmreich, Erlangen, 1878, I, 2, p. 3, 20 (= ed. Kühn, vol. I, p. 417). Galiano cita el fragmento 125 considerando *nomos* como equivalente de *nomisti*.

[14] Esta interpretación es la de G. Cortassa, *Il Filosofo...*, pp. 109-113.

«Todo es *nomisti*», en el mismo sentido que la sentencia de Demócrito citada más arriba –«Todo es subjetivo, es decir, todo es juicio»–, a la luz de la idea de Epicteto según la cual todo está en nuestra representación.[15] Lo que no quiere decir que no conozcamos la realidad, sino que subjetivamente le damos valores (de bien o de mal) que no están fundados en la realidad.

Marco Aurelio cree reconocer esta última doctrina también en la fórmula de un cínico (II, 15):

> Que todo es asunto de juicio. Sin duda lo que oponíamos a lo que decía el cínico Monime es evidente. Pero evidente es también la utilidad de lo que decía, con tal de que se reciba lo que hay de provechoso en lo que decía, permaneciendo en los límites de lo que es verdadero.

Según el cómico Menandro,[16] aquel cínico declaraba que toda opinión humana (*to hypoléphten*) no es sino vanidad (*tuphos*). Marco Aurelio piensa llegar hasta el fondo de la verdad de la fórmula que cita Menandro: finalmente, todo es un asunto de opinión; son nuestros juicios de valor los que nos turban y no son sino vanidad (*tuphos*).

En general es precisamente la vanidad, como quiere Monime –el *tuphos* en sentido de «vacío», de «humo»,

[15] Es la interpretación de Theiler en la traducción que da de esta meditación. [Traducimos por representación atendiendo a la distinción que anteriormente se ha hecho entre «representación» e «imaginación» para la traducción del término *phantasia* de las *Meditaciones* (*N. de la T.*)]

[16] Diógenes Laercio, VI, 83. La traducción propuesta por L. Paquet. *Les Cyniques*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 101 «Toda *empresa humana* no es más que humo», ciertamente no corresponde a lo que entendía Marco Aurelio.

pero también de «orgullo»— lo que pervierte nuestros juicios de valor (VI, 13):

El orgullo es un terrible sofista: es en el momento en que piensas consagrarte a las cosas serias, cuando más te embruja. Mira lo que Crates dice respecto a un hombre como Xenócrates.

En la Antigüedad, los platónicos, como Xenócrates, tenían fama de ser vanidosos y orgullosos y de pecar de altivez. No es de extrañar que Crates, un cínico como Monime, le reproche su *tuphos*, su inflación vanidosa.[17]

Marco Aurelio sin duda conoció, directa o indirectamente, otros textos cínicos —tendremos ocasión de volver sobre ello—,[18] y no tiene nada de extraño ya que, por una parte, cinismo y estoicismo eran muy próximos en su concepción de la vida y, por otra parte, como hemos visto en el caso de Demócrito y de Monime, el emperador-filósofo tenía el arte de reconocer una doctrina estoica en los textos que atraían su atención.

En las *Meditaciones* se citan diversos textos de Platón de la *Apología* (28 b y 28d), del *Gorgias* (512d-e), de la *República* (486a) y del *Teeteto* (174d-e). Tampoco esto es extraño, ya que en cierto sentido es el Platón «preestoico» que cita Marco Aurelio, quien hace hablar a Sócrates de una manera de la que los estoicos no hubieran renegado. La cuestión importante no es la vida o la muerte, sino la justicia o la injusticia, el bien o el mal (VII, 44); hay que permanecer en el lugar que se nos ha asignado (VII, 45); no se trata de salvar la propia vida, sino de vivirla de la

[17] No sabemos exactamente a qué anécdota de Marco Aurelio hace alusión. Véase G. Cortasa, *Il Filosofo...*, p. 57.

[18] Cfr. pp. 290-292.

manera más digna posible (VII, 46); el hombre que abarca con la mirada la totalidad del tiempo y de la sustancia no teme la muerte (VII, 35). Finalmente, encuentra en el *Teeteto* (174d-e) una descripción de la difícil situación del rey, privado de tiempo libre para pensar y filosofar, como un pastor encerrado con su rebaño «en un pastizal en plena montaña» (X, 23). En todas estas citas, Marco Aurelio reconocía el estoicismo y no el platonismo.[19]

Marco Aurelio leyó un texto de Teofrasto, alumno de Aristóteles, al que sólo él alude en la Antigüedad; y es probable que de este pasaje le interesara la figura del juez encargado de apreciar la culpabilidad, ya que plantea el problema de los grados de responsabilidad. Según Teofrasto, las faltas cometidas con placer y por atracción al placer son más graves que las que son consecuencia del sufrimiento ante la injusticia que soportamos y que nos mueve a la cólera. Marco Aurelio aprueba esta teoría (II, 10). A veces se dice que de este modo era infiel al estoicismo, según el cual todas las faltas son iguales.[20] Es cierto que los estoicos consideraban la sabiduría una perfección absoluta. Y cualquier falta, desde la menor a la mayor, alejaba de la sabiduría por igual: o se era sabio o no se era, poco importaba cómo. En principio, no había faltas leves o graves. Pero los estoicos admitían igualmente la idea de un progreso moral en el seno de la no-sabiduría y, en consecuencia, grados en dicho progreso moral. Y en ese estado de no-sabiduría había diferentes niveles de gravedad de las faltas.[21] Al parecer, Epicteto consideraba también

[19] G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 57.

[20] *Ibid., Il Filosofo...*, pp. 141-145.

[21] Sobre la posibilidad del progreso moral, cfr. I. Hadot, *Seneca*, p. 76-77 y sobre la diferencia de gravedad entre las faltas, pp. 144-152.

que algunas faltas eran más perdonables que otras (IV, 1, 147): la pasión amorosa, por ejemplo, más que la ambición.

Marco Aurelio evoca igualmente a los «pitagóricos», que prescribían que hay que elevar los ojos al cielo desde la aurora a fin de recordar el modelo de orden y de pureza que representan los astros[22] (XI, 27).

En las *Meditaciones* se citan también textos de Epicúreo o máximas epicúreas. Marco Aurelio, que las reescribe en un vocabulario estoico, retiene de ellas consejos que un estoico puede practicar legítimamente: estar contento con el presente sin lamentar lo que no tenemos y podríamos tener (VII, 27); el dolor no puede ser a la vez insoportable y eterno (VII, 33 y VII, 64); tener siempre ante los ojos las virtudes de los ancianos (XI, 26); en cualquier circunstancia, permanecer en el plano de la filosofía sin dejarse arrastrar a compartir el punto de vista antropomórfico de quienes no practican la filosofía[23] (IX, 41). A partir del comentario que hace Marco Aurelio de este último texto, una carta de Epicuro escrita durante una enfermedad o el día de su muerte, comprendemos que algunos estoicos, caso de Séneca o Epicteto, extraían del epicureísmo máximas que alimentaban su propia meditación. No hay que imaginarse que eran eclécticos y no estoicos convencidos. Y sabían muy bien que había una oposición radical entre la doctrina estoica y la doctrina epicúrea, así como entre la actitud práctica estoica y la actitud práctica epicúrea. Sin embargo, también sabían que el epicureísmo, el estoicismo, el platonismo y el aris-

Véase Séneca, *Sobre la clemencia*, IV, 3: «*Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora*».

[22] G. Cortassa, *Il Filosofo*..., pp. 125-128.

[23] *Ibid.*, pp. 147-162.

totelismo eran formas diferentes y opuestas de un mismo modo de vida, el modo de vida filosófico, sobre el cual podían compartir puntos comunes varias escuelas, o incluso todas las escuelas, como precisamente apunta Marco Aurelio a propósito de la carta de Epicuro (IX, 41):

Es común a todas las escuelas no abandonar la filosofía bajo ninguna circunstancia, y no dejarse arrastrar por el parloteo del profano, de aquel que no practica la ciencia de la Naturaleza.

Estoicos y epicúreos tenían en común, sobre todo, cierta actitud con respecto al tiempo, una concentración en el presente,[24] que permite a la vez captar el valor incomparable del instante presente y disminuir la intensidad del dolor tomando conciencia de que no lo *sentimos*, no lo *vivimos* más que en el instante presente.

Finalmente, Marco Aurelio leyó en calidad de estoico los textos de los filósofos que cita; los leyó como discípulo de Epicteto. Porque fue ante todo la lectura de Epicteto, el conocimiento de la enseñanza de Epicteto, lo que explica las *Meditaciones*.

LA ENSEÑANZA DE EPICTETO

Ha aparecido varias veces el nombre de Epicteto en las páginas precedentes, y no es de extrañar, puesto que en varias ocasiones se menciona en las *Meditaciones*. Marco Aurelio expresa su reconocimiento a Rústico, su maestro

[24] Cfr. P. Hadot, «"Le présent seul est notre bonheur". La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique», *Diogène*, n.° 133, 1986, pp. 62-75.

en estoicismo, porque le había transmitido las notas tomadas en el curso de Epicteto; por otro lado, cita explícitamente varias veces algunos textos de aquél y lo pone en el mismo rango que a los más grandes maestros a ojos de los estoicos (VII, 19, 2): «¡Cuántos hombres como Crisipo, como Sócrates, como Epicteto, se ha engullido la eternidad!».

Efectivamente, Epicteto era entonces el gran filósofo. Toda la literatura del siglo II evoca su figura y su enseñanza, y hasta el final de la Antigüedad seguirá siendo un modelo para los filósofos. El escritor latino Aulo Gelio, que había cursado sus estudios en Atenas, recuerda una conversación a la que había asistido en esa ciudad: el retórico Herodes Ático citaba un texto de las *Conversaciones* de Epicteto que recoge Arriano. Nos dice también que, en otra conversación, el filósofo Favorino había recordado diversas declaraciones del maestro. El propio Aulo Gelio se había encontrado en una ocasión en un barco con otro filósofo que, sacando de su bolsa de viaje las *Conversaciones*, le había leído un pasaje. Y, aún en otro lugar en las *Noches áticas* de Aulo Gelio, encontramos alusiones a detalles de la vida de Epicteto: su condición primera de esclavo, su expulsión de Roma por el emperador Domiciano y su instalación en Nicópolis.[25] Luciano, el escritor satírico que vive también bajo la protección de Marco Aurelio, cuenta que un admirador compró por tres mil dracmas «la lámpara de plata del estoico Epicteto». «Esperaba sin duda», señala Luciano, «que leyendo de noche a la lumbre de aquella lámpara, la sabiduría de Epicteto le vendría enseguida durante su sueño y que se parecería a aquel ad-

[25] Aulio Gelio, I, 2, 1-13; II, 18, 11; XV, 11, 5; XVII, 19, 1; XIX, 1, 14.

mirable anciano».[26] Galiano, el médico de Marco Aurelio, alude a un diálogo de Favorino de Arlés que se dirige contra Epicteto y que él mismo había refutado.[27] Incluso algunos cristianos, como Orígenes, que escribe en el siglo III, hablan con respeto de este filósofo.[28]

Epicteto nació en el siglo I d. C. en Hierápolis de Frigia (Pammukale en la actual Turquía). En la segunda mitad del siglo fue llevado a Roma como esclavo de un liberto de Nerón, Epafrodito, de quien Epicteto habla varias veces en las *Conversaciones*. Su maestro le permitió seguir los cursos del filósofo estoico Musonio Rufo, que tuvo una gran influencia sobre él y a cuyas palabras a menudo se refiere en las *Conversaciones*, y describe así la enseñanza (III, 23, 29): «Cada uno de entre nosotros, sentado cerca de él, se imaginaba que le habían descubierto sus faltas, de tanto que percibía nuestro estado actual, de tanto que ponía bajo los ojos de cada uno sus miserias». Liberado por Epafrodito, Epicteto abrió a su vez en Roma una escuela de filosofía, pero fue expulsado de la ciudad, con todos los filósofos, por el emperador Domiciano en el año 93-94. Se instaló entonces en la costa griega, en Nicópolis en Epiro, ciudad que servía de puerto de embarque para llegar a Italia, y abrió una nueva escuela de filosofía. El neoplatónico Simplicio cuenta que era tan pobre que en la casa en la que vivía, en Roma, no necesitaba cerradura, pues no contenía más muebles que el jergón y la estera sobre los que dormía. El mismo autor refiere que

26 Luciano, *Bibliófilo ignorante*, § 13, vol. III (coll. Loeb, n° 130), p. 192.

27 Galiano, *Sobre mis propios libros*, en *Opera Omnia*, vol. XIX, p. 44-10 Kühn.

28 Orígenes, *Contra Celso*, III, 54, 23; VI, 2, 15; VII, 53, 13 y 54,24.

abía adoptado a un huérfano y se había llevado con él una mujer para educarlo.[29] Pero no se casó nunca.[30] No onocemos con precisión la fecha de su muerte.

Epicteto no escribió nada. Sólo nos podemos hacer na idea de sus enseñanzas gracias a Arriano de Nicomelia, un hombre de Estado que, en su juventud, hacia el 08, había seguido sus lecciones en Nicópolis y que publicó las «notas» que había tomado en sus cursos. Este rriano de Nicomedia es una personalidad atractiva.[31] ubrayemos a continuación que sus contemporáneos lo onsideraron un filósofo. Algunas inscripciones que le dedicaron en vida en Corinto y Atenas lo designan con este ombre.[32] El historiador Dion Casio había escrito, según arece, una «Vida de Arriano el filósofo».[33] Efectivamente, rriano dejó algunas obras filosóficas. Ya hemos mencioado las notas en que se refiere a las *Declaraciones* o *Conersaciones* de Epicteto. A éstas hay que añadir una pequea obra que tuvo una importancia mucho mayor aún en la istoria del pensamiento occidental, me refiero a lo que e llama en francés el *Manual* de Epicteto, en griego *Encheiridion*. La palabra *Encheiridion* («lo que tenemos bajo

[29] Simplicio, *Comentario al* Manual *de Epicteto*, pp. 45, 35 y 116, 48 übner.

[30] Luciano, *Demoniales*, § 55, vol. I (coll. Loeb, n.° 14), p. 168.

[31] Cfr. el remarcable artículo «Arrien de Nicomédie» de S. Follet, R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes*, vol. I, París, 1989, pp. 597-604. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, The University of North Carolina ress, 1980. Algunas obras en A. G. Roos y G. Wirth, *Flavii Arriani quae tant omnia*, II: *Scripta minora et fragmenta*, Leipzig (Teubner), 1968.

[32] Ph. A. Stadter, *Arrian*, p. 14; J. H. Oliver, «Arrian in two Roles», *esperia*, Supl. XIX, *Studies in Attic Epigraphy History and Topography resented to Eugene Vanderpool*, Princeton, 1982, pp. 122-129.

[33] Cfr. S. Follet (citado en n. 31), p. 597; *Suidae Lexikon*, vol. II, 117 Adler.

la mano») hace alusión a una exigencia a la que Marco Aurelio había querido responder al redactar sus *Meditaciones*: tener «bajo la mano», en cualquier circunstancia de la vida, los principios, los «dogmas», las reglas de vida, las fórmulas que le permitirán ponerse en una buena disposición interior para actuar bien o para aceptar su destino. El *Manual* es una selección de textos de las *Conversaciones* de Epicteto.[34] Es una suerte de antología de máximas impresionantes, las mejores a la hora de iluminar al filósofo en su acción. Parece que Arriano haya escrito también una obra sobre los fenómenos celestes, sobre lo que en la Antigüedad se llamaba la *meteorología*.[35] No obstante, en aquel periodo histórico, un filósofo no era un personaje que escribía obras de filosofía, sino alguien que llevaba una vida de filósofo. Todo induce a pensar que Arriano, a pesar de seguir siendo un hombre de Estado como Rústico, el maestro de Marco Aurelio, se esforzó por vivir como filósofo. El final de su prefacio a las *Conversaciones* de Epicteto lo da a entender: al publicarlas quiso producir en sus lectores el mismo efecto que Epicteto al hablar a sus auditores: elevarlos hacia el bien. Su modelo era, de hecho, aquel famoso discípulo de Sócrates, Jenofonte, que había tenido también una carrera política y militar además de literaria. Quería que lo llamaran el «nuevo Jenofonte». Imita su estilo y el tema de sus obras: como Jenofonte, escribe un tratado sobre caza, pero, sobre todo, aquellas *Conversaciones* que son, en cierto sentido, las *Memorias* de aquel nuevo Sócrates que es Epicteto.[36] Cier-

[34] Traducción francesa y notas por É. Bréhier, J. Pépin y V. Goldschmidt en *Stoïciens*, pp. 1107-1132. Una nueva edición del texto griego está siendo actualmente preparada por G. Boter.

[35] Cfr. S. Follet, p. 602.

[36] *Ibid.*, p. 599.

mente, no se trataba para él sólo de un modelo litera-, sino de un modelo de vida, el del filósofo en acción. s siglos más tarde, el filósofo Temistio[37] elogiará a Ju-o Rústico y a Arriano diciendo que han abandonado los ros y se han puesto al servicio del bien común, no sólo mo Catón y otros romanos, sino sobre todo como Jeno-nte y el propio Sócrates. Para Rústico y Arriano, conti-a Temistio, la filosofía no se ha detenido en la tinta y en pluma: ellos no se han contentado con escribir sobre el raje y no se han sustraído al deber de servir a los inte-es de la ciudad. Efectivamente, Arriano llevó una bri-nte carrera de hombre de Estado: fue procónsul de la ovincia de Bética hacia el 123, cónsul sufecto en el 129 130, y gobernador de Capadocia del 130 (o 131) al 137 138); rechazó entonces, en el 135, una invasión de los nos, inspeccionó las costas del mar Negro y relató al perador Adriano este viaje.

En su prefacio, dirigido a su amigo Lucio Gelio, Arria- explica cómo reunió las notas tomadas en las lecciones Epicteto: «No las redacté de manera literaria, como po-ía hacerse con declaraciones de este género, y tampoco publiqué yo mismo, puesto que, precisamente, no las redactado». En la Antigüedad, en principio, sólo se en-gaban al público –ya fuera haciendo una lectura pú-ca ya fuera dando el texto a las librerías–, obras cuida-samente redactadas, según las reglas de la composición del estilo. «Pero todo lo que escuché mientras hablaba, do esto, me esforcé en escribirlo con las mismas pala-as que él empleaba, a fin de conservar para mí, con vis- al porvenir, "notas que me permitirían acordarme" *pomnémata*) de su pensamiento y su franqueza. Tam-

[37] Temistio, *Oratio* 34, cfr. más arriba cap. I, n. 26.

bién, como es natural, estas notas tienen el aspecto de una conversación espontánea de hombre a hombre, y en modo alguno de una redacción destinada a encontrar lectores después.» Arriano quiere decir que reprodujo en la medida de lo posible la espontaneidad de la exhortación o del diálogo, y explica por qué usó el lenguaje popular (*koiné*) a lo largo de toda la obra en lugar de emplear el estilo literario, como en sus otros libros. Y continúa: «No sé cómo algunas notas, que se encontraban en este estado, pudieron caer en el dominio público contra mi voluntad y sin yo saberlo». Probablemente le ocurrió a Arriano lo que también le ocurrió al médico Galiano. Notas de curso, transmitidas a algunos amigos, se copiaron poco a poco en los medios más diversos, y así prácticamente acabaron «publicadas». «Para mí no es gran cosa, si paso por inepto para redactar una obra.» Aquí, Arriano se revela como un buen alumno de Epicteto, despreciando la gloria literaria. «Y en cuanto a Epicteto, no sólo es motivo de gran preocupación, si bien es cierto que despreciaba los discursos; ya que cuando hablaba no deseaba nada más que poner en movimiento los pensamientos de sus auditores hacia las cosas mejores. Si es a esto precisamente a lo que conducen estos discursos, producirán sin lugar a dudas el efecto que deben producir los discursos de los filósofos; en el caso contrario, al menos, aquellos que los lean sabrán que, cuando Epicteto mismo los pronunciaba, era necesario que quien los escuchase experimentase lo que aquel hombre quería que experimentase. Y si estos discursos no producen este efecto, ¿quizá soy yo responsable de ello? ¿Quizá es que tiene que ser así?»

No entraremos en detalle sobre las discusiones que este prefacio suscitó entre los historiadores. Algunos pensaron que Arriano conservó en su obra las propias pa-

labras de Epicteto, recogidas por la estenografía. Según otros, por el contrario, Arriano, al tratar de imitar las *Memorables* de Jenofonte, tuvo, de hecho, una labor de redacción mucho más extensa de lo que admite en la carta a Gelio y tal vez reconstruyera las declaraciones de Epicteto, siendo la forma literaria mucho más refinada de lo que Arriano quiere confesar. Sea como fuere, a no ser que supongamos que Arriano fuera capaz de desarrollar él mismo un discurso filosófico original y atribuirlo a Epicteto, estamos obligados a admitir que, en lo esencial, la obra de Arriano tiene una relación estrecha con la enseñanza viva de Epicteto.[38]

No obstante, no hay que pensar, como la mayoría de los historiadores y estudiosos, que toda la enseñanza de Epicteto está contenida en las *Conversaciones* que redactó Arriano. Al leerlas nos damos cuenta de que en ellas se encuentran alusiones a partes del curso a las que no se refirió. Como bien apuntó Souilhé,[39] la parte más importante del curso de Epicteto, como era el caso de todos los cursos de los filósofos –al menos a partir del siglo I d. C.–, estaba consagrada a la lectura y a la explicación de los textos de los fundadores de la escuela, es decir, a los estoicos, Zenón y Crisipo. El maestro explicaba estos textos, pero a veces lo hacían también los auditores. Arriano no reprodujo absolutamente nada de aquella parte técnica de la actividad pedagógica de Epicteto, aunque en ocasiones alude a ella. Relata, por ejemplo, una escena en la que uno de los estudiantes de Epicteto explica un texto estoico sobre el problema lógico de los si-

[38] Se encontrará un resumen de las diferentes posiciones y la bibliografía de la cuestión en S. Follet, p. 602.

[39] J. Souilhé, *Épictète, Entretiens*, vol. I, Introducción, p. XXIX.

logismos bajo la dirección de un estudiante más avanzado (I, 26, 13), y evoca asimismo a Epicteto despertándose por la mañana y pensando en cómo dirigirá, durante su curso, el ejercicio de explicación de texto (I, 10, 8).

Así, la parte de los cursos que consistía en la «lectura» –que será la *lectio* de la Edad Media y luego se convertirá en nuestra «lección»–, entonces parte esencial de la enseñanza, está ausente de las *Conversaciones* de Epicteto. Lo que se conserva es lo que podríamos llamar la parte no técnica del curso. Si, como hemos dicho, todos los cursos de filosofía comportaban, al menos desde principios del siglo I, una parte esencial que era la explicación del texto, también era habitual que acabaran con un momento de libre discusión entre los auditores y el filósofo. Escribiendo algunas decenas de años después de Arriano, Aulo Gelio cuenta, a propósito de su maestro platónico, que éste a menudo tenía la costumbre, después de la explicación del texto, después de la *lectio*, de proponer a sus auditores que lo interrogaran sobre un tema de su elección. Las *Conversaciones* que redactó Arriano corresponden a esos momentos más distendidos en que el maestro dialoga con sus auditores o desarrolla algunas observaciones que juzga útiles para la práctica de la vida filosófica.[40]

Es muy importante subrayar este punto, pues significa que en las *Conversaciones* de Epicteto no encontraremos exposiciones técnicas y sistemáticas del conjunto de la doctrina estoica. No obstante, esto no significa que en la parte de su curso consagrada a la enseñanza teórica Epicteto no abordase, gracias a la explicación de texto, el sistema estoico en su conjunto. No es necesario decir que,

[40] Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, 26, pp. 1-11. Cfr. J. Souilhé (citado en nota 39), p. XXIX.

de las tres partes de la filosofía estoica –la física, la lógica y la ética– Epicteto ignoraba la física, es decir la descripción de los fenómenos físicos. Ya que no sabemos en absoluto qué textos estoicos hacía leer durante sus cursos y la explicación que daba de ellos, sólo podemos decir que en las conversaciones con sus discípulos que se han conservado no aborda problemas de física. Parece, en efecto, como hemos visto, que el propio Arriano hubiera escrito un libro sobre los cometas, obra que por desgracia se ha perdido. Si esto es verdad, suponemos que Epicteto lo inició en el tratamiento filosófico de ese tipo de cuestiones. La manera en que Focio describe el contenido de la obra nos permite ver cómo Arriano había retenido las lecciones de Epicteto, es decir, el significado moral atribuible a las investigaciones de física: «Arriano, que escribió una pequeña obra sobre la naturaleza, la formación y la aparición de los cometas, se esfuerza en mostrar, en muchas discusiones, que las apariciones de este género no presagian nada, ni bueno ni malo».[41] Sea como fuere, volveremos sobre la idea que Epicteto se hacía de la división de las tres partes de la filosofía. Digamos, por el momento, que sería falso concluir, a partir del contenido actual de las *Conversaciones*, que hubo un empobrecimiento de la enseñanza teórica en el estoicismo tardío.[42] En primer lugar, como hemos visto, las *Conversaciones* no nos aportan más que la parte del curso que, por definición, no es teórica y técnica, y ciertamente de una manera muy fragmentaria. En segundo lugar, son sólo el eco de las declaraciones que Arriano escuchó durante uno o

[41] Focio, *Biblioteca*, codex 250, III, vol. VII, p. 189.

[42] Opinión demasiado extendida que refuta I. Hadot, art. «Epicteto», en *Encyclopedia Universalis*, p. 36.

dos años, durante su estancia en Nicópolis. Ahora bien, ¡Epicteto enseñó durante veinticinco o treinta años! Finalmente, no hay que olvidar que sólo se han conservado los cuatro primeros libros de la obra. En efecto, se han perdido uno o varios libros: Aulo Gelio[43] cita un largo pasaje del libro V. Y comprobamos también, gracias a Marco Aurelio, la existencia de textos que, por otro lado, nos son desconocidos.[44] Vemos, pues, que, tal y como han llegado hasta nosotros, las conversaciones no nos permiten en absoluto hacernos una idea de todo lo que dijo Epicteto, y menos aún de lo que no habría dicho.

Sabemos, por el primer libro de las *Meditaciones* (cap. 7), que Marco Aurelio conoció a Epicteto gracias a Junio Rústico, quien le enseñó la doctrina estoica antes de convertirse en uno de sus consejeros. Marco Aurelio nos dice que Rústico le transmitió su ejemplar personal de las *hypomnémata* de Epicteto (es decir, las notas tomadas durante su curso). Esta afirmación puede interpretarse de dos maneras. Un primera hipótesis es que se trate de un ejemplar de la obra de Arriano. Hemos visto que, en la carta a Lucio Gelio antes mencionada, el propio Arriano presentaba su obra como *hypomnémata*, notas que servían de memorandum. Es probable que escribiera la carta después de la muerte de Epicteto, alrededor del 125-130, y que el libro se difundiera hacia el 130. Aulo Gelio nos cuenta que en el año en que estudiaba en Atenas, alrededor del 140, había asistido a una discusión en el curso de la cual el famoso millonario Herodes Ático hizo traer de la biblioteca un ejemplar de las *dissertationes* de Epicteto, como las llama Aulo Gelio, ordenadas (*digestae*)

43 Aulo Gelio, XIX, 1, 14.
44 Cfr. más abajo, pp. 136-140.

por Arriano.[45] También cuenta que, navegando de Casiopea a Brindis, se había encontrado con un filósofo que llevaba esta obra en su bolsa de viaje, y, es más, precisa que había leído un pasaje del libro V, ahora desaparecido.[46] Marco Aurelio pudo leer gracias a Rústico un ejemplar de las *Conversaciones* que redactó Arriano y un ejemplar más completo que el que conocen nuestros editores de hoy.

Farquharson propuso una segunda hipótesis.[47] Las notas que Rústico transmitió a Marco Aurelio serían las notas que el propio Rústico tomó en los cursos de Epicteto. Desde el punto de vista cronológico, si se admite que Epicteto murió hacia el 125-130 d. C. y que Rústico nació a principios del siglo II (como suponemos por su *cursus* oficial), es muy posible que fuera alumno de Epicteto hacia el 120. Además, difícilmente se concibe que un ejemplar de las *Conversaciones* de Epicteto que redactó Arriano hubiera existido en Roma alrededor del 145-146, en la época en que Marco Aurelio se convirtió a la filosofía, ya que la obra se había extendido en Grecia alrededor del 140. Ahora bien, Marco Aurelio presenta el legado de Rústico como algo excepcional. Nos preguntamos entonces si no se tratará de las propias notas de Rústico. De ser así, éstas revelarían a Marco Aurelio un Epicteto distinto del que encontramos en Arriano. Al fin y al cabo, Epicteto no ofrecía las mismas declaraciones a sus auditores todos los años.

En todo caso, es más o menos seguro que Marco Aurelio leyó la obra de Arriano, pues hay en las *Meditaciones* varias citas literales.

45 Aulo Gelio, I, 2, 6.
46 Cfr. nota 43.
47 Farquharson, vol. II, p. 446.

Sin embargo, tanto si Marco Aurelio leyó sólo las *Conversaciones* que redactó Arriano como si leyó también las notas de Rústico, una cosa es segura: conocía más textos referidos a los cursos de Epicteto de los que conocemos nosotros. En efecto, no poseemos más que una parte de la obra de Arriano; y, por otro lado, las notas de Rústico, si existieron, debieron de aportarle otras enseñanzas de Epicteto además de las de Arriano. Gracias a Marco Aurelio —volveremos sobre ello—, tenemos acceso a algunos fragmentos de Epicteto que, de no ser por él, nos serían desconocidos.

LAS CITAS DE EPICTETO EN LAS «MEDITACIONES»

Eres una pequeña alma que lleva un cadáver, como dijo Epicteto. (IV, 41)

Cuando damos un beso a nuestro hijo, afirma Epicteto, hay que decirse interiormente: quizá mañana estés muerto. (XI, 34)

Éstas son las dos citas explícitas de Epicteto que se encuentran en las *Meditaciones*.[48] El primer texto no se encuentra en los cuatro libros de *Conversaciones* de Epicteto que nos han llegado, y Marco Aurelio supo de él, como hemos dicho, a través de otra fuente. Aquella alma «que lleva un cadáver» reaparece también en IX, 24 en una de las numerosas descripciones del estado de miseria en que se halla sumergida la vida humana cuando no es conforme a la Naturaleza y a la Razón:

[48] Sobre las citas de Epicteto en las *Meditaciones*, cfr. G. Breithaupt, *De Marci Aurelii Antonini commentariis quaestiones selectae*, Göttingen, 1913, pp. 45-64.

¡Cóleras pueriles; juegos pueriles! ¡Almas que llevan cadáveres! A fin de que la escena de la Evocación de los muertos esté ante tus ojos de una manera más impresionante.

En la otra cita de Epicteto (XI, 34) se reconoce un texto del libro III de las *Conversaciones* (III, 24, 88).

Pero ocurre a menudo que Marco Aurelio traslada pasajes enteros de Epicteto sin citarlo. Marco Aurelio (VII, 63) cita, por ejemplo, una fórmula de Platón (*República*, 412e-413a) bajo la forma que le proporciona Epicteto (I, 28, 4):

Toda alma es privada de la verdad involuntariamente.

Fórmula que encontramos en la larga serie de *kephalaia* contra la cólera (XI, 18, 5).

Epicteto hacía alusión a la teoría estoica del suicidio aquí (I, 25, 18):

¿Hay humo en la casa? Si no hay demasiado, me quedo, si hay demasiado, salgo. Pues nunca hay que olvidar y mantener firmemente que la puerta está abierta.

Marco Aurelio le hace eco:

¿Humo? ¡Me voy!

Epicteto recomienda a su discípulo (III, 3, 14):

Apenas has salido, desde la mañana, con ocasión de todo lo que ves, de todo lo que oyes, procede a un examen, responde, como en una argumentación a través de preguntas y respuestas:

¿Qué has visto? – Un hombre bello, una bella mujer.

> *Aplica entonces la regla* (*epage ton kanôna*) [y pregúntate]:
> ¿Su belleza depende de su voluntad o no?
> –No depende de su voluntad.
> –Recházala.

Marco Aurelio retoma la fórmula (V, 22):

> Lo que no perjudica la Ciudad tampoco perjudica al ciudadano. Cada vez que te imagines que te dañan, *aplica esta regla* (*epage touton ton kanôna*).

En ambos casos vemos una posición teórica, un dogma (la distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no; la identidad de interés entre la Ciudad y el ciudadano), presentada como una regla (*kanôn*) que hay que aplicar en cada caso particular.

Todo el final del libro XI (cap. 33-39) parece ser en efecto un centón de textos de Epicteto. Ante todo, en el capítulo 34 se cita a Epicteto explícitamente, como hemos apuntado. También el capítulo 33 resume, de manera anónima, un pasaje del libro III de las *Conversaciones* (III, 24, 86), y los capítulos 35-36 citan otros textos del mismo libro III (III, 24, 92-93 y III, 22, 105). Parece como si verdaderamente estuviéramos ojeando algunas notas que Marco Aurelio hubiera tomado al leer el libro III de las *Conversaciones*.

El capítulo siguiente (XI, 37) se introduce con un «dice», dando a entender que Marco Aurelio sigue citando al mismo autor de los capítulos precedentes; así pues, a Epicteto. Ese texto no guarda ningún paralelismo con ningún pasaje de las *Conversaciones*; seguramente procede del Epicteto perdido. Reconocemos en él su vocabulario habitual (*topos peri tas hormas, hypexairesis, kat'axian, orexis,*

-ktlisis) y sobre todo una de sus enseñanzas fundamentales, la de las tres reglas de vida: disciplinas del juicio, del deseo y de la acción, de las que volveremos a hablar.

También en el capítulo 38 aparece un «dice» que remite a Epicteto. Quizá sea una paráfrasis bastante libre de un texto suyo (III, 25, 3), en el que afirma que, en el combate por la virtud, no se trata de una cosa sin importancia, sino de la felicidad y de la dicha. Marco Aurelio (XI, 38), por su parte, señala:

> En aquel combate no se trata de ganar algún premio, sino de decidir si se será un insensato o no.

En cuanto al último capítulo (39), que supuestamente cita a Sócrates, es muy probable que se atribuya también a Epicteto puesto que los capítulos del 33 al 38 están tomados de este autor.

También es posible que haya en las *Meditaciones* otras citas de Epicteto en las que no se menciona su nombre. H. Fränkel[49] pensaba, con fundamento, que IV, 49, 2-5 era una de esas citas:

> iRealmente no tengo suerte de que me haya ocurrido una cosa así! – iDe ningún modo! Pero hay que decir: iqué suerte tengo, puesto que, habiéndome ocurrido algo así, permanezco sin turbación, sin dejarme quebrar por el presente y sin temer lo que pueda ocurrir! Puesto que este acontecimiento, sin duda, le habría podido ocurrir a todo el mundo, pero no todo el mundo habría permanecido sin turbación.
>
> –¿Y por qué, pues, habría que decir que esto es más bien mala suerte o que esto es buena suerte?

[49] H. Fränkel, «Ein Epiktetfragment», *Philologus*, vol. 80, 1925, p. 221.

—¿Llamas mala suerte para el hombre a lo que no hace desviarse de su objetivo a la naturaleza del hombre? ¿Y piensas que haría desviar de su objetivo la naturaleza del hombre, lo que no es contrario a la voluntad de la naturaleza?

—¿Cuál es pues esta voluntad de la naturaleza?

—Lo has aprendido. Este acontecimiento que te ocurre te impide ser justo, tener grandeza de alma, ser moderado, prudente, sin precipitación en tus juicios, sin falsedad en tus palabras, reservado, libre, aunque gracias a la suma de todas estas virtudes la naturaleza del hombre poseerá lo que le es propio.

Fränkel basa su afirmación en particularidades de vocabulario y de gramática que son muy convincentes.[50] Se dirá, seguramente con razón, que, en lo esencial, este texto no hace sino expresar, en forma de diálogo, el dogma fundamental del estoicismo: no hay otro mal que el mal moral, es decir, lo que nos impide practicar las virtudes. Aunque esto es cierto, también lo es que su tono y su forma se desmarcan del resto de las *Meditaciones*. Habitualmente, cuando Marco Aurelio emplea la palabra «yo», se trata o de sí mismo o del hombre de bien que se habla a sí mismo. Aquí, en cambio, el «yo» es el del interlocutor de un diálogo que Marco Aurelio cita. Muy probablemente se trate de un diálogo que Epicteto, como a menudo hace en sus *Conversaciones*, imaginó ante sus auditores y que Marco Aurelio copió. Señalemos, por otro lado, que en sus *Conversaciones* (I, 4, 23) Epicteto les dice a sus auditores que lo que realmente merece la pena es trabajar para suprimir de su vida los «¡ay!» y los «¡qué desgraciado que soy!».

[50] Pienso volver próximamente en mi edición de Marco Aurelio a la demostración de Fränkel y al problema de los fragmentos de Epicteto en Marco Aurelio.

Parece entonces plausible pensar que es un fragmento desconocido de Epicteto. ¿Hay otros? Creería con gusto que hay algunos. Por otro lado, de una manera general, no hay que excluir la hipótesis de que tal o cual pasaje de las *Meditaciones* utilice un texto de un autor desconocido o, al menos, lo parafrasee. Por lo que concierne a Epicteto, hay que tener en cuenta también el hecho de que, a fuerza de leerlo, Marco Aurelio se impregnó de su vocabulario, de sus giros y, sobre todo, de sus ideas. De esto se percató muy bien el humanista del siglo XIV que copió extractos de los libros I a IX en el manuscrito que ahora se encuentra en Darmstadt. En efecto, escrito al principio del libro II se lee: *antikrus epiktetizei* («Epictetiza abiertamente», es decir: «Sigue e imita a Epicteto»).

LAS TRES REGLAS DE VIDA O DISCIPLINAS SEGÚN EPICTETO

Hemos visto más arriba[51] la importancia que tiene en las *Meditaciones* la llamada triple regla de vida, que propone una disciplina de la representación o juicio, del deseo y de la acción. Ya esta tripartición de los actos y de las funciones del alma, es decir, la distinción entre juicio, deseo e impulso, es una doctrina *propia de Epicteto que no se encuentra en el estoicismo anterior.*[52] Ahora bien, aparece claramente en Marco Aurelio. Por ejemplo en VIII, 7 opone las representaciones (*phantasiai*), los deseos (*orexeis*) y los impulsos hacia la acción (*hormai*), y hace lo mismo en VIII, 28:

[51] Cfr. más arriba, pp. 141-143.
[52] Cfr. más abajo, pp. 161 y 225.

Todo juicio, todo impulso a la acción, todo deseo o aversión se encuentran en el interior del alma y nada más puede penetrar en ella.

Y ya hemos visto la breve sentencia que plantea el mismo esquema:

Borrar la *representación* (*phantasia*), detener el *impulso a la acción* (*hormé*), apagar el *deseo* (*orexis*). Tener en su poder el principio director (*hégemonikon*). (IX, 7)

Las tres reglas de vida proponen una ascesis, una disciplina para estos tres actos del alma. Y a este respecto, el propio Marco Aurelio (XI, 37), en el centón de textos de Epicteto (XI, 33-39) del que hemos hablado, cita un texto que conocemos gracias a él precisamente:

Hay que descubrir la regla que hay que aplicar con respecto al *asentimiento* [que hay que dar a las representaciones y a los juicios],

y en el tema del ejercicio que se refiere a los *impulsos a la acción* nunca hay que rebajar la atención para que estos impulsos a la acción estén acompañados de una cláusula de reserva, que tengan como fin el servicio de la comunidad y sean proporcionales al valor,

y, finalmente, hay que abstenerse totalmente del *deseo* e ignorar la aversión por las cosas que no dependen de nosotros.

La disciplina de la representación y del juicio, la disciplina del impulso activo y de la acción, y la disciplina del deseo; estas tres reglas de vida, propuestas por Epicteto en este texto y en varios capítulos de sus *Conversaciones*, corresponden exactamente a las tres reglas de vida que

mula Marco Aurelio y que son en cierto sentido la cla-
de las *Meditaciones*.

FLUENCIA DE ARISTÓN?

propósito de la conversión de Marco Aurelio a la filoso- habíamos hecho alusión a la influencia que debió de rcer sobre el emperador la lectura de las obras del es- ico del siglo III a. C. Aristón de Quíos.[53] En otro tiem- había creído reconocer en determinadas fórmulas del perador un eco de la enseñanza de Aristón. Éste había finido el fin supremo de la vida en estos términos: «Vi- r en una disposición de indiferencia con respecto a las sas indiferentes». Ahora bien, Marco Aurelio (XI, 16) cribe por su parte:

> ar la vida de la mejor manera: el poder de hacerlo reside en alma, si somos indiferentes a las cosas indiferentes.

a analogía de las fórmulas me había impresionado.[54] ro, por una parte, Aristón no es el único estoico que bla de indiferencia a las cosas indiferentes y, por otra, arco Aurelio, fiel al estoicismo de Epicteto y de Crisipo, entiende este principio en el mismo sentido que Aris- n, y lo interpreta de una manera muy distinta.

[53] Cfr. más arriba, pp. 50-30.

[54] «La física como ejercicio espiritual, o pesimismo y optimismo en arco Aurelio», *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, pp. 225-239, etomado y corregido en P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía anti- ua*, pp. 119-133.

El principio de todo estoicismo, en efecto, es precisamente la indiferencia a las cosas indiferentes: esto significa, en primer lugar, que el único valor es el bien moral, que depende de nuestra libertad, y que todo lo que no depende de nuestra libertad (la pobreza, la riqueza, la salud, la enfermedad) no es ni bueno ni malo y, por lo tanto, indiferente; en segundo lugar, significa que no debemos establecer una diferencia entre las cosas indiferentes, es decir, que debemos amarlas por igual como hace la Naturaleza universal. Esta indiferencia a las cosas indiferentes volvemos a encontrarla, por ejemplo, en un texto de Filón de Alejandría[55] que describe el ejercicio de la sabiduría, es decir, la filosofía, sin que haya en Filón una destacable influencia de Aristón:

> Acostumbrados a no tener en cuenta los males del cuerpo y los males exteriores, ejercitándonos en ser *indiferentes a las cosas indiferentes*, armados contra los placeres y los deseos..., para semejantes hombres, toda la vida es una fiesta.

De hecho, la discrepancia entre Aristón y los otros estoicos se refería exactamente a la noción de indiferente. Para Aristón, lo indiferente era del todo «indiferenciado»,[56] ningún elemento de la vida cotidiana tenía importancia en sí mismo. Una posición semejante corría el riesgo de conducir a la actitud escéptica de un Pirrón, también él indiferente a todo. Los estoicos ortodoxos, pese a reconocer que en sí mismas las cosas que no dependen de nosotros nos son indiferentes, admitían no obstante que podemos darles un valor moral, dada la existencia de obli-

[55] Filón de Alejandría, *Sobre las leyes especiales*, II, § 46.
[56] SVF, vol. I, § 360; Clemente de Alejandría, *Strom.*, II, 21, 129. 5.

gaciones políticas, sociales y familiares, unidas según una verosimilitud razonable a las necesidades de la naturaleza humana. Abarcaban todo el ámbito de las *kathékonta*, de los deberes, de los que volveremos a hablar. Ahora bien, Marco Aurelio, como Epicteto, acepta este orden de las obligaciones y de los deberes que Aristón rechazaba. Emplea cinco veces el término técnico *kathékon* en sentido estoico.[57] No hay, por lo tanto, una influencia de Aristón en Marco Aurelio por lo que concierne a la doctrina de la indiferencia.

Por otro lado, Aristón rechazaba como inútiles la física y la lógica de la filosofía.[58] Aparentemente, Marco Aurelio se inclina por una actitud similar. Agradece, por ejemplo, a los dioses, que le impidieran dejarse arrastrar a resolver silogismos o a estudiar los fenómenos celestes (I, 17, 22) y, en otro pasaje, reconoce que ya no espera sobresalir en la dialéctica o la filosofía de la naturaleza (VII, 67). Sin embargo, también aquí la idea es muy diferente. Para Aristón, lógica y física no sirven en absoluto. Para Marco Aurelio, lo que ahora ya no es objeto de sus preocupaciones es el *discurso teórico* de la lógica y de la física. Pero pretende, en efecto, practicar una lógica vivida (la disciplina del juicio) y una física vivida (la disciplina del deseo), y lo dice explícitamente (VIII, 13):

> De una manera continua y, a ser posible, con ocasión de cada representación que se presente a ti, practicar la física, la patología y la dialéctica.

[57] I, 12; III, 1, 2; III, 16, 2; VI, 22; VI, 26, 3.

[58] SVF, vol. I, §§ 351-357; *Stoïciens*, p. 68.

Así pues, concluimos que no hay rastro alguno de la doctrina de Aristón en las *Meditaciones* de Marco Aurelio.[59]

[59] H. Görgemanns, «Die Bekehrungsbrief Marc Aurels», *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 134, 1991, p. 108, piensa de hecho que el nombre de Aristón, célebre por su elocuencia y apodado a causa de esto «la Sirena», no es adelantado, en la carta a Frontón que evoca la «conversión» de Marco Aurelio a la filosofía, más que para no herir a Frontón a quien hubiera resultado más duro oír hablar de su rival Junio Rústico y de las *Conversaciones* de Epicteto, poco apreciadas por el gusto literario de Frontón.

V

EL ESTOICISMO DE EPICTETO

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL ESTOICISMO

¿Es necesario recordarlo? Cuando se habla de la doctrina de un filósofo de la época que nos ocupa no hay que imaginarse que se trata de un sistema que ha inventado por completo el filósofo. A diferencia de los filósofos contemporáneos, para el antiguo la filosofía no consiste en que cada filósofo invente un «nuevo discurso», un nuevo lenguaje, tanto más original cuanto más incomprensible y artificial sea. El filósofo antiguo, generalmente, se sitúa en una tradición vinculada a una escuela. Epicteto es estoico. Su enseñanza consistirá, por lo tanto, en explicar los textos de los fundadores de la escuela —Zenón y Crisipo— y, sobre todo, en practicar él mismo y en hacer practicar por medio de sus discípulos el modo de vida propio de la escuela estoica. Sin embargo, esto no significa que la enseñanza de Epicteto no tenga características propias; al contrario. Pero no modificarán los dogmas fundamentales del estoicismo o la elección de vida esencial: consistirán en el modo de enseñar, en la presentación de la doctrina, en la definición de determinados puntos particulares (la distinción, por ejemplo, entre deseo e impulso), o incluso en la tonalidad, la coloración particular que impregnará el modo de vida estoico que propone el filósofo.

En el momento en que Epicteto enseñaba, hacía más o menos cuatro siglos que Zenón de Citio había fundado la escuela estoica en Atenas. El estoicismo nació de la fusión de tres tradiciones: la tradición ética socrática, la tradición

física y «materialista» heraclitiana y la tradición dialéctica de los Megáricos y de Aristóteles. La elección de vida estoica se sitúa en la línea de la elección de vida socrática: el único valor al que todo debe subordinarse es el bien moral, la virtud. Como dice Sócrates en la *Apología de Sócrates* que compuso Platón (41d), «para el hombre de bien no hay mal posible, ya esté vivo o muerto». «No hay mal posible» precisamente porque, al ser un hombre de bien, extraño al mal moral y para quien no hay otro mal que el mal moral, considera que todas las cosas que parecen males a los ojos de los otros hombres –la muerte, la enfermedad, la pérdida de las riquezas, las injurias– no son males para él. No obstante, esta transmutación de los valores sólo se efectúa gracias a una operación a la vez intelectual y ética que consiste en examinarse, en entablar un diálogo, un *logos*, un razonamiento, con otro o consigo mismo. El espíritu del socratismo es, pues, la afirmación del valor absoluto del bien moral, descubierto por la razón; es también, como habremos de repetir, la idea según la cual la vida moral es un asunto de juicio, de conocimiento.

Aparentemente, la tradición física del «materialismo» heraclitiano no guarda relación con la tradición ética socrática. Pronto veremos cómo la originalidad del estoicismo consiste en fundir de manera íntima e indisoluble estas dos tradiciones. Por el momento contentémonos con subrayar la influencia de Heráclito en la visión estoica de un universo en perpetua transformación, cuyo elemento original es el fuego y que deba su orden a un *logos*, una Razón, según la cual los acontecimientos se encadenan de una manera necesaria.

Finalmente no es de extrañar que el estoicismo se sitúe en la tradición dialéctica de los Megáricos además de en la de la Academia platónica y la de Aristóteles. La enseñan-

e la filosofía, en aquella época, consistía ante todo en formación en la discusión y la argumentación, es de- en ejercicios dialécticos. Una vez más encontramos un ar, esta vez el discurso humano, pero racional y recto, la medida en que imita el *logos* que ordena el universo. De ahí la extraordinaria unidad de las partes del sis- ma estoico; es la unidad de un único *logos*, de una sola zón extendida a través de todas las cosas. Como bien dicho É. Bréhier: «Es una sola y misma razón la que, la dialéctica, encadena las proposiciones consecuen- a los antecedentes en la naturaleza, une todas las cau- s y, en la conducta, establece el acuerdo perfecto en- e los actos. Es imposible que el hombre de bien no sea la vez físico y dialéctico: es imposible realizar la racio- alidad de forma separada en estos tres ámbitos y captar mpletamente, por ejemplo, la razón en el curso de los ontecimientos del universo, sin realizar al mismo tiem- o la razón en su propia conducta».[1] El estoicismo es una losofía de la coherencia con uno mismo. Esta filosofía e funda en una intuición importante de la esencia de la ida. De entrada, desde el primer instante de su existen- cia, lo viviente está, de manera instintiva, de acuerdo con- igo mismo: tiende a conservarse a sí mismo y a amar su propia existencia y a todo lo que puede conservarla. Este acuerdo instintivo se convierte en un acuerdo moral con uno mismo cuando el hombre descubre, a través de su razón, que es la elección meditada del acuerdo con uno mismo, que el valor supremo es la *actividad misma de la elección* y no los objetos hacia los que dirige el instinto de conservación. El acuerdo voluntario con uno mismo coin-

[1] É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1, Paris, reed. 1991, p. 266 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 1, Madrid, Tecnos, 1988).

cide con la tendencia de la Razón universal y no sólo hace de todo ser vivo un ser de acuerdo consigo mismo, sino que entiende el mundo entero como un viviente de acuerdo consigo. Como dirá Marco Aurelio (IV, 23): «Todo lo que está de acuerdo contigo está de acuerdo conmigo, oh, Mundo». Y la sociedad humana, la sociedad de aquellos que participan en un mismo *logos*, en una misma Razón, forma en principio, también ella, una Ciudad ideal cuya Razón, cuya ley, asegura el acuerdo consigo misma. Es evidente que la Razón de cada individuo, en el encadenamiento de los pensamientos o de las palabras, exige la coherencia lógica y dialéctica consigo misma. Esta coherencia con uno mismo es el principio fundamental del estoicismo. Para Séneca[2] toda la sabiduría se resume en la fórmula: «Querer siempre lo mismo, rechazar siempre lo mismo». No es necesario añadir, continúa Séneca, la pequeña restricción: «A condición de que lo que queramos sea moralmente bueno». Porque, dice, «la misma cosa no puede agradar universal y constantemente más que si es moralmente recta». Esto es el eco lejano de las fórmulas por medio de las cuales Zenón, el fundador del estoicismo, definía el bien soberano: «Vivir de una manera coherente (*homologouménôs*),[3] es decir, vivir según una regla de vida, una y armoniosa, puesto que quienes viven en la incoherencia son desgraciados».

Esta coherencia con uno mismo se funda, como hemos dicho, en la coherencia de la Razón universal, de la Naturaleza universal consigo misma. La famosa tesis estoica del eterno retorno es otro aspecto de esta doctrina. La

[2] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 20, 2-5.

[3] SVF, vol. I, § 179 (= Jean Stobée, *Anthol.* II, 7, 6, vol. II, p. 75, 11 Wachsmuth).

razón universal quiere este mundo tal como es, es decir, que nazca del fuego original y vuelva al fuego original, con un comienzo y un final; pero su voluntad es siempre idéntica y sólo puede repetir, por su acción continua, este mundo con este comienzo y este fin y todo el desarrollo de los acontecimientos que se sitúan entre ambos momentos. Este mundo vuelve eternamente: «Habrá de nuevo un Sócrates, un Platón y cada uno de los hombres con los mismos amigos y los mismos conciudadanos, y esta restauración no se producirá una vez, sino varias veces; o más bien todas las cosas se repetirán eternamente».[4] Por eso el sabio debe, como la Razón universal, querer con intensidad cada instante, querer con intensidad que las cosas lleguen eternamente tal y como llegan.

Acabamos de evocar la figura del sabio. Es característico de la filosofía estoica hacer de esta figura una norma trascendente que no puede realizarse concretamente más que de una manera rara y excepcional. Encontramos aquí un eco del *Banquete* (204a) de Platón. Sócrates aparece allí como aquel que sabe que no es sabio. Esta situación lo sitúa entre los dioses, que son sabios y saben que lo son, y los hombres, que creen ser sabios pero ignoran que no lo son. Esta figura intermedia es la del filo-sofo, el que ama la sabiduría, que aspira a la sabiduría, precisamente porque sabe que está privado de ella; y es la de Eros, que ama la Belleza porque sabe que está privado de ella; Eros, que no es, pues, ni dios ni hombre, sino un *daimôn* intermediario entre los dos. La figura de Sócrates coincide con la de Eros y con la del filósofo.[5]

[4] SVF, vol. II, § 625 y §§ 596-632.

[5] Cfr. P. Hadot, «La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine», en G. Gadoffre (dir.), *Les Sagesses du monde*, Paris, 1991, pp. 11-18.

El sabio estoico es también igual a Dios, Dios que no es otro que la Razón universal que en coherencia consigo misma produce todos los acontecimientos cósmicos. La razón humana es una emanación, una parte de la Razón universal. Pero puede oscurecerse, deformarse como consecuencia de la vida en el cuerpo, por atracción del placer. Sólo el sabio es capaz de hacer coincidir su razón con la Razón universal. Sin embargo, esta coincidencia perfecta no es sino un ideal. El sabio es necesariamente un ser excepcional; hay muy pocos, quizá uno, o incluso ninguno: es un ideal casi inaccesible y, finalmente, una norma trascendente que los estoicos describen enumerando todas las paradojas. La filosofía no es la sabiduría, es sólo el ejercicio de la sabiduría; y el filósofo no es un sabio, sino un no-sabio. Hay una oposición de contradicción entre el sabio y el no-sabio: o se es «sabio» o se es «no-sabio», no hay término medio. En relación a la no-sabiduría, no hay grados. Poco importa, dicen los estoicos, si nos encontramos a un codo o a quinientas brazas por debajo de la superficie del agua, de todos modos nos ahogamos. Resulta que, puesto que el sabio es extremadamente raro, toda la humanidad es insensata. Hay una corrupción entre los hombres, una desviación casi general de la Razón. Sin embargo, los estoicos invitan a los hombres a filosofar, es decir, a ejercitarse en la sabiduría. Creen que es posible el progreso espiritual. Y es que, si es cierto que hay una oposición contradictoria entre sabiduría y no-sabiduría y que, por oposición a la sabiduría no hay grados en la no-sabiduría, no obstante, en el interior del propio estado de no-sabiduría hay, como en el *Banquete* de Platón, dos categorías de hombres: los no-sabios inconscientes de su estado (los insensatos) y los no-sabios conscientes de su estado y que intentan progresar hacia la inaccesible sabidu-

(los filósofos). Desde el punto de vista lógico hay una oposición de contrariedad entre el sabio y los insensato, inconscientes de su estado. Y esta oposición de contrariedad da lugar a un término medio: los no-sabios no insensatos, es decir, los filósofos.[6]

El sabio ideal sería el hombre que, de manera definitiva, hiciera coincidir a cada instante su razón con la Razón universal, representada por el Sabio que piensa y produce el mundo.

La consecuencia inesperada de esta teoría estoica del sabio es que la filosofía estoica, y digo bien la filosofía estoica —la teoría y la práctica del «*ejercicio* de la sabiduría»—, otorga un margen muy amplio a la incertidumbre y a la simple verosimilitud. Sólo el sabio posee el conocimiento perfecto, necesario, inquebrantable, de la realidad. No así el filósofo. Por eso la filosofía estoica tiene como meta, como proyecto, como objeto, orientar al filósofo en la incertidumbre de la vida cotidiana, proponiendo elecciones verosímiles que nuestra razón puede aprobar, sin tener siempre la certeza de hacer el bien. Lo que cuenta no es el resultado o la eficacia, sino la intención de hacer el bien. Lo que cuenta es actuar con un único motivo: el del bien moral, sin otra consideración de interés o de placer. Es éste el único valor, lo único necesario.[7]

[6] Cfr. O. Luschnat, «Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa», *Philologus*, vol. 102, 1958, p. 178-214; I. Hadot, *Seneca*, p. 72-78. Cfr. más arriba pp. 121-122 sobre el problema de los grados en el bien y el mal.

[7] Cfr. más abajo, p. 298.

LAS PARTES DE LA FILOSOFÍA SEGÚN LOS ESTOICOS

Cuando Zenón fundó la escuela estoica, la costumbre de distinguir diferentes partes de la filosofía y precisar su relación ya era tradicional en la enseñanza de las escuelas filosóficas. Desde Platón y, sobre todo, desde Aristóteles, los filósofos habían dirigido una atención extrema a los diferentes tipos de saber y a los diferentes métodos que los caracterizan.[8]

Podemos suponer que en la escuela platónica, lo que llamamos la Antigua Academia, ya se distinguían tres partes de la filosofía: la dialéctica, la física y la ética. La dialéctica representaba la parte más noble de la filosofía, puesto que, entendida en el sentido que Platón había dado a esta palabra, se correspondía con el descubrimiento de las Ideas, de las Formas (de la noción de Justicia o de Igualdad, por ejemplo), gracias a un método de discusión «dialéctico», es decir, gracias a una argumentación rigurosa. La física, estudio del mundo visible, constituía una parte inferior y tenía por objeto los fenómenos celestes y el movimiento necesario y eterno de los astros, entre otros aspectos. La ética, por su parte, se situaba en el rango más bajo de la escala, puesto que tenía por objeto las acciones inciertas y contingentes de los hombres. La división de las partes de la filosofía refleja así la jerarquía que los platónicos introducían entre los niveles de la realidad.

Los estoicos retoman esta división y la transforman por completo: aunque los términos parecen idénticos ya no corresponden a la jerarquía de los platónicos, sino a

[8] Pierre Hadot, «La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, vol. 36, 1979, pp. 201-223.

la concepción dinámica y unitaria del mundo propia de los estoicos.

Entre la física, la ética y la dialéctica ya no hay preeminencia de una disciplina sobre las otras, porque las tres se refieren al mismo *logos*, a la misma Razón divina, que está presente en el mundo físico, en la vida social –ya que la sociedad se funda en la razón común a los hombres– y en la palabra y el pensamiento humanos, es decir, en la actividad racional del juicio.

Es más, desde la perspectiva de la acción perfecta, la del sabio, estas tres disciplinas se implican mutuamente: el mismo *logos*, la misma Razón, se encuentra en la naturaleza, en la comunidad humana y en la razón individual. Por eso: «Es imposible que el hombre de bien [es decir, aquel que practica la ética] no sea físico y dialéctico; es imposible realizar la racionalidad separadamente en estos tres ámbitos y, por ejemplo, captar por completo la razón en el curso de los acontecimientos del universo sin realizar al mismo tiempo la razón en su propia conducta».[9] El ejercicio perfecto de cualquiera de estas disciplinas implica las otras. El sabio ejerce la dialéctica manteniendo la coherencia en sus juicios; la ética, manteniendo la coherencia en su querer y en las acciones que resultan de él; la física, comportándose como una parte coherente con el todo al que pertenece. Para los estoicos, las partes de la filosofía son virtudes[10] que, como todas las virtudes a sus ojos, son iguales entre sí y se implican mutuamente: practicar alguna de ellas implica a la fuerza practicar las demás. Desde este punto de vista, en cierto sentido, lógica, física y ética no se distinguen en realidad: ninguna pre-

[9] Cfr. nota 1.

[10] Cfr. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, III, 21, pp. 72-73.

cede a las otras, sino que están todas mezcladas al mismo tiempo. El esquema platónico y aristotélico de la jerarquía de los saberes y de los niveles de la realidad se sustituye con la representación de una unidad orgánica donde todo se compenetra. Para los platónicos y los aristotélicos, el conjunto de la realidad es heterogéneo, y está compuesto de zonas donde la sustancialidad y la necesidad son diferentes. Para los estoicos toda la realidad es homogénea, y el encadenamiento de los acontecimientos, completamente necesario. La distinción entre la física (ciencia del mundo sensible) y una ciencia del mundo trascendente de las Ideas (dialéctica platónica) o de los dioses (teología) se suprime. La *physis*, la naturaleza que para platónicos y aristotélicos no era más que una pequeña parte y la inferior del conjunto de la realidad, se convierte en toda la realidad. Por otra parte, la palabra «dialéctica» cambia de sentido. Ya no designa, como en Platón, un método de razonamiento que, partiendo de las nociones comunes a todos los hombres, se eleva, a través del método de pregunta-respuesta, al descubrimiento de las esencias que posibilitan el razonamiento y el lenguaje; ya no designa, como en Aristóteles, un método de razonamiento que, partiendo de las nociones comunes a todos los hombres (es decir, no científicas), permite alcanzar, por medio de un método de pregunta-respuesta, conclusiones probables en todos los ámbitos de la realidad. Si bien es cierto que la dialéctica estoica también parte de las nociones comunes, esta vez alcanza conclusiones verdaderas y necesarias porque refleja el encadenamiento de las causas en el mundo sensible.

Para los estoicos, sin duda, física, ética y dialéctica se refieren formalmente a ámbitos diferentes de la realidad: el mundo físico, la conducta humana, el movimiento del

pensamiento; no obstante, como reiteraremos, los estoicos no consideran estas tres partes cuerpos de doctrina teórica, sino disposiciones interiores y conductas prácticas del sabio (y del filósofo que se ejercita en la sabiduría). Desde este punto de vista, el ejercicio vivido de la física, de la ética y de la dialéctica, la práctica de estas tres virtudes, corresponde a una actitud única, el acto único de situarse en armonía con el *logos*, ya sea el *logos* de la Naturaleza universal, el *logos* de la naturaleza razonable humana o el *logos* que se expresa en el discurso humano.

Aunque prácticamente confundidas en un acto único cuando se trata de ejercer la filosofía en concreto, física, ética y dialéctica deben distinguirse en la enseñanza. Hay que exponer y describir la filosofía al discípulo. El *discurso* filosófico introduce una dimensión temporal de dos aspectos: el tiempo «lógico» del propio discurso, y el tiempo psicológico necesario para que el discípulo asimile interiormente lo que se le propone. El tiempo lógico corresponde a las exigencias internas del discurso teórico: hacen falta una serie de argumentos que deben presentarse en un cierto orden. Este orden es el tiempo lógico. Pero la exposición se dirige a un auditor, y este auditor introduce otro componente, a saber, las etapas de su progreso espiritual: se trata esta vez del tiempo psicológico. Mientras el auditor no haya asimilado las doctrinas interior y espiritualmente, será inútil o imposible hablarle de otra cosa. Hay, de hecho, una suerte de conflicto entre estos dos tiempos. Porque a menudo es difícil salvaguardar el orden lógico si se quiere tener en cuenta el estado espiritual del auditor.

Así pues, desde el punto de vista del discurso que transmite la enseñanza filosófica, los estoicos distinguían neta y claramente, las tres partes de la filosofía. Buscaban establecer un orden lógico entre ellas, pero también un

orden pedagógico. Había muchas discusiones a este respecto en el interior de la escuela. No se ponían de acuerdo en el orden a establecer entre la física, la ética y la lógica o dialéctica. Los estoicos, como sabemos, comparaban las partes de la filosofía con los conjuntos organizados, como el huevo, el jardín o el ser vivo. Pero en estas comparaciones, si la lógica se presentaba siempre como la parte que asegura la defensa y la solidez, a veces era la ética y otras la física las que se presentaban como la parte más interior y más valiosa.

En su tratado *Sobre las contradicciones de los Estoicos*, Plutarco[13] reprocha a Crisipo haber situado la física, a veces, al término de la enseñanza filosófica, como la iniciación suprema, porque transmite la enseñanza sobre los dioses, y haber situado, en cambio, otras veces, la física antes que la ética, porque la distinción entre el bien y el mal no es posible más que a partir del estudio de la Naturaleza universal y de la organización del mundo. Estas divergencias corresponden de hecho a los tipos de programa de enseñanza que podían escogerse. Según el orden lógico de la exposición, la física ha de preceder a la ética para fundarla racionalmente; pero según el orden psicológico de la formación, la física ha de seguir a la ética, porque practicando la ética uno se prepara para la revelación del mundo divino, de la Naturaleza universal.

De hecho, para superar estas dificultades, profesando quizá una u otra teoría sobre la prioridad ideal de determinada parte en el programa general de enseñanza, algunos estoicos aconsejaban presentar de manera simul-

[13] Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 9, 1035ᵃ; SVF, vol. II, § 42; *Stoïciens*, pp. 96-97. (Hay traducción castellana, por ejemplo en *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 2010).

tánea las partes de la filosofía en el discurso filosófico de enseñanza: «Algunos estoicos consideraban que ninguna parte ocupaba el primer lugar, que estaban mezcladas conjuntamente y, por otra parte, las mezclaban en su enseñanza».[12] Eran «inseparables».[13] ¿Cómo, en efecto, esperar haber terminado el programa completo, por un lado, para empezar a estudiar otro? ¿Cómo, sobre todo, esperar a practicar los tres aspectos de la filosofía? Al parecer, el propio Crisipo preconizó esta enseñanza «mezclada», porque escribe: «Aquel que comienza por la lógica no debe abstenerse de las otras partes, sino que debe tomar parte en los otros estudios, cuando la ocasión se presente».[14] De hecho, el método de enseñanza debe ser integral en cada uno de estos momentos, ya que no se trata de adquirir tres saberes teóricos separados, sino de ejercitarse en el acto único de la sabiduría, que es indisolublemente práctico, de la física, la ética y la lógica.

A la luz de los desarrollos precedentes, se entenderá mejor que los estoicos hayan distinguido entre la filosofía y el discurso refiriéndose a la filosofía. Afirmaban, en efecto, que la lógica, la física y la ética, es decir, todo lo que hasta ahora hemos llamado, según el uso corriente, las partes de la filosofía, no eran, de hecho, partes de la filosofía propiamente dicha, sino partes del discurso que se referían a la filosofía.[15] Como acabamos de ver, la fí-

[12] SVF, vol. II, § 41; *Stoïciens*, p. 30 (§ 40).

[13] SVF, vol. II, § 38; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII (= *Against the Logicians*, I), § 19 (col. Loeb, nº 291), p. 10-11.

[14] *Stoïciens*, p. 97; SVF, vol. II, § 53, p. 20.

[15] *Stoïciens*, p. 30 (§ 41) y véase también p. 29 (§ 39) *la doctrina filosófica* (y no: la filosofía). Cfr. P. Hadot, «Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens», *Revue internationale de philosophie*, 1991, pp. 205-219.

sica, la lógica y la ética no se distinguen, no se muestran separadas, y eventualmente sucesivas, más que en el discurso de enseñanza de la filosofía.

Este discurso de enseñanza exige: una exposición teórica de la lógica, es decir, un estudio abstracto de las reglas del razonamiento; una exposición teórica de la física, dicho en otras palabras, un estudio abstracto de la estructura y el devenir del cosmos; y una exposición teórica de la ética, o, lo que es lo mismo, un estudio abstracto de la conducta humana y de las reglas a las que obedecer. Crisipo decía explícitamente que se trataba de «tres géneros de *theôrémata* propios del filósofo».[16] Por el contrario, en la filosofía misma, tomada como ejercicio de la sabiduría, la física, la ética y la lógica están implicadas las unas en las otras, son interiores unas a otras, en el acto a la vez único y múltiple que es el ejercicio de la virtud física, de la virtud ética y de la virtud lógica. Ya no se trata entonces de hacer teoría abstracta de la lógica —del bien-hablar y del bien-pensar—, sino, efectivamente, de hablar bien y de pensar bien; ya no se trata de hacer teoría abstracta de la ética —del buen-actuar—, sino, efectivamente, de actuar bien; finalmente, ya no se trata de hacer teoría abstracta de la física, para mostrar que somos una parte del Todo cósmico, sino de vivir efectivamente como una parte del Todo cósmico. Estos tres ejercicios se implican mutuamente y constituyen de hecho un solo acto, una única disposición que no sólo se diferencia en la medida en que se orienta hacia los tres aspectos de la realidad: la Razón del discurso humano, la Razón de la sociedad humana, la Razón del cosmos.

Lógica, física y ética se distinguen cuando *hablamos* de filosofía, pero no cuando la *vivimos*.

[16] Cfr. el texto citado, nota 11 (*Stoïciens*, p. 96-97).

LOS TRES ACTOS DEL ALMA Y LOS TRES ÁMBITOS DE EJERCICIO SEGÚN EPICTETO

La formulación de la doctrina estoica evolucionó desde Zenón (332-262 a. C.) y Crisipo (alrededor del 281-204 a. C.) hasta Epicteto (muerto hacia el 125 d. C.), sobre todo bajo la influencia de las polémicas con las otras escuelas filosóficas, y el rigor de las posiciones de los fundadores de la escuela a veces se atenuó ligeramente. No obstante, los dogmas fundamentales nunca variaron.

En todo caso, el propio Epicteto, quizá a causa de los métodos de enseñanza que lo obligaban a explicar los textos de los fundadores, volvió a los orígenes. Nunca recomendaremos lo suficiente la lectura de Epicteto a todo aquel que quiera comprender el estoicismo antiguo, decía en sustancia É. Bréhier.[17] Ya en 1894, en dos obras destacables consagradas a Epicteto, A. Bonhöffer había llegado a una conclusión análoga.[18] Epicteto se vincula a la tradición más ortodoxa, aquella que de Crisipo pasa, según parece, por Arquedemo y Antípatro,[19] sin aludir a Panecio y Posidonio. A través de la mediación de Epicteto, Marco Aurelio llegó hasta las fuentes más puras del estoicismo. De ahí que nuestra exposición del estoicismo de Epicteto será ya una primera exposición del estoicismo de Marco Aurelio.

[17] É. Bréhier, Prefacio a A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des stoïciens*, Chambéry, s.d., p. V.

[18] A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894 (2ª ed. 1968)), p. III-IV y *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890 (2ª ed. 1968), p. V.

[19] Arriano, *Epicteto: disertaciones*, II, 17, 40 y II, 19, 9; III, 2, 13-16 y 21, 7.

Es cierto que en las declaraciones de Epicteto que reunió Arriano no encontramos una exposición sistemática del conjunto de la doctrina estoica. Ya hemos dicho por qué. Los temas de las *Conversaciones* se inspiran en una u otra circunstancia ocasional, en las cuestiones de los alumnos o en la visita de determinados personajes. Estas declaraciones son sobre todo anecdóticas. Pero es tanto más valioso observar en ellas la presencia de un tema fuertemente estructurado que vuelve muy a menudo y resume lo esencial del estoicismo.

Este tema estructurado integra, en primer lugar, lo que, según parece, representa Epicteto: ser *el único en la tradición estoica, junto con Marco Aurelio*, en distinguir las tres actividades o las tres operaciones del alma, que son el deseo de adquirir lo que es bueno, el impulso de actuar y el juicio sobre el valor de las cosas.

Basándose en la distinción estoica tradicional y fundamental entre las cosas que no dependen de nuestra voluntad y las cosas que dependen de nuestra voluntad, Epicteto enumera las tres operaciones de las que hablamos:

> De nosotros dependen el juicio de valor (*hypolépsis*), el impulso hacia la acción (*hormé*), el deseo (*orexis*) o la aversión; en una palabra, todo lo que es nuestra propia obra. No dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, los honores, los altos cargos; en una palabra, todas las cosas que no son nuestras propias obras.[20]

Vemos aquí una de las actitudes estoicas más fundamentales: la delimitación de nuestra esfera propia de libertad, de un islote inexpugnable de autonomía en el centro del inmenso río de los acontecimientos, del Destino. De

[20] Arriano, *Manual*, 1, 1.

nosotros dependen, pues, los actos de nuestra alma, porque podemos escogerlos libremente: podemos juzgar o no juzgar, juzgar de tal manera o tal otra, podemos desear o no desear, querer o no querer. Por el contrario, lo que no depende de nosotros (Epicteto enumera: nuestro cuerpo, los honores, las riquezas, los altos cargos) es todo lo que depende del curso general de la naturaleza. Nuestro cuerpo: es cierto que podemos moverlo, pero no somos completamente dueños de él; el nacimiento, la muerte, la enfermedad, los movimientos involuntarios, las sensaciones de placer o de dolor escapan totalmente a nuestra voluntad. En cuanto a las riquezas y a los honores, podemos intentar adquirirlos; sin embargo, el éxito definitivo no depende de nosotros, sino de un conjunto incalculable de factores humanos y de acontecimientos externos a nosotros que son imponderables y no dependen de nuestra voluntad. El estoico delimita, pues, un centro de autonomía: el alma por oposición al cuerpo, y el principio director (*hégemonikon*) por oposición al resto del alma. Y en este principio director se sitúan la libertad y el verdadero yo. Sólo ahí cabe situar el bien moral y el mal moral, puesto que el bien o el mal no pueden sino ser voluntarios.

El alma, o el principio director, tiene tres actividades fundamentales. En primer lugar, al recibir las imágenes que provienen de las sensaciones del cuerpo, desarrolla un discurso interior (el *juicio*): se dice a sí misma qué es el objeto o el acontecimiento y, sobre todo, qué es *para* ella, qué es a sus ojos. Todo el estoicismo emerge en este momento del discurso interior, del juicio emitido sobre las representaciones. Epicteto y Marco Aurelio lo repetirán hasta la saciedad: todo es un asunto del juicio; no son las cosas las que nos turban, sino nuestras representaciones de las cosas, la idea que nos hacemos de ellas, el dis-

curso interior que enunciamos con respecto a ellas. El deseo y el impulso hacia la acción resultan necesariamente de este discurso interior: si deseamos una cosa, es porque nos hemos dicho que era buena. Sabemos que los estoicos afirmaban que sólo había que aceptar en el espíritu las representaciones que llamaban *kataléptikai*, término que habitualmente se traduce por «comprehensivas». Esta traducción da a entender que los estoicos consideraban que una representación es verdadera cuando «comprende», cuando capta el contenido de la realidad. Pero en Epicteto el sentido es completamente distinto: una representación es *kataléptiké* cuando no va más allá de lo que está dado, cuando sabe detenerse en lo que se percibe, sin añadir ningún elemento extraño a lo que se percibe. Más que «representación comprensiva», sería mejor decir «representación adecuada». Con este propósito tenemos que traducir aquí, parafraseándolo para hacerlo más comprensible, un texto capital de las *Conversaciones* de Epicteto, que tiene el mérito de mostrarnos en acción el discurso interior, el diálogo del alma consigo misma, a propósito de las representaciones (III, 8, 1):

De la misma manera que nos ejercitamos para hacer frente a las interrogaciones sofísticas, también tendríamos que ejercitarnos para hacer frente a las representaciones (*phantasiai*), puesto que también ellas nos plantean cuestiones.

Un ejemplo: formulamos interiormente el contenido de una representación «El hijo de tal está muerto».

A la interrogación que nos plantea esta representación, respondemos: «Esto no depende de la voluntad, esto no es un mal.» – «El padre de tal lo ha desheredado. ¿Qué te parece?» Respon-

demos: «Esto no depende de la voluntad, no es un mal.» – «Se ha afligido por ello». Respondemos: «Depende de la voluntad, es un mal.» – «Lo ha soportado valientemente.» – «Esto depende de la voluntad, es un bien.»

Epicteto continúa:

Si adquirimos esta costumbre, progresaremos, porque jamás daremos nuestro consentimiento más que a aquello para lo cual hay una representación adecuada (*kataléptiké*).

Es relevante que Epicteto se represente aquí la vida moral como un ejercicio dialéctico en el que dialogamos con los acontecimientos que nos plantean cuestiones.

A continuación proporciona los ejemplos siguientes en los que las representaciones siguen planteando cuestiones. A la representación que formulamos interiormente: «Su hijo ha muerto», que nos plantea la cuestión: «¿Qué ha ocurrido?», y que puede, pues, llevarnos a emitir un juicio de valor del género: «Una tragedia», hay que responder: «Su hijo ha muerto». La representación insiste: «¿Nada más?», y el alma responde: «Nada más». Epicteto continúa de la misma manera:

«Su navío ha perecido. ¿Qué ha ocurrido?» – «Su navío ha perecido» – «Lo han llevado a la prisión. ¿Qué ha ocurrido?» – «Lo han llevado a la prisión». Pero la proposición «Le ha ocurrido una desgracia», la extraemos de su propio fondo.

Lo que Epicteto quiere decir es que la idea según la cual semejante acontecimiento es una desgracia, con las consecuencias que semejante representación puede tener sobre los deseos y las tendencias del alma, es una represen-

tación que no tiene ningún fundamento en la realidad o, más bien, que sobrepasa la visión adecuada de la realidad añadiéndole un juicio de valor falso. Se produce en el alma que no ha asimilado el axioma fundamental del estoicismo: sólo hay felicidad en el bien moral, en la virtud; no hay desgracia más que en el mal moral, en la falta y el vicio.

Si no hay otro bien que el bien moral, ni otro mal que el mal moral, ¿cómo vivirá el estoico su vida cotidiana, en la que hay muchas cosas que no son ni buenas ni malas moralmente, es decir, que son «indiferentes» según el vocabulario de los estoicos? Tiene que comer, dormir, trabajar, fundar una familia, desempeñar su papel en la ciudad. Es necesario que el estoico actúe y tenga un *impulso* a la vez instintivo y racional a actuar. La segunda obra propia del alma después de la actividad de representación, de juicio y de asentimiento será el impulso a actuar y la propia acción, cuyo ámbito es lo que los estoicos y Epicteto llaman las *kathékonta* o acciones que, según cierta probabilidad, por buenas razones, se consideran «apropiadas» a la naturaleza humana, conformes al instinto profundo que empuja a la naturaleza humana razonable a actuar para conservarse. El impulso activo y la acción se ejercerán, sobre todo, en el ámbito de la sociedad, de la ciudad, de la familia y de las relaciones entre los hombres.

Sin embargo, la acción humana no puede ser por completo eficaz. No siempre alcanza su objetivo. Al hombre sólo le queda esperar y desear que le ocurra lo que le conviene, que se aleje de él lo que teme. El *deseo* es la tercera actividad propia del alma humana. Su ámbito no es ya lo que hace cada uno, sino, al contrario de lo que ocurre, los acontecimientos que nos advienen en virtud del Destino, del curso de la Naturaleza universal. El que desea no ac-

túa, sino que está en determinada disposición de espera. Lo mismo ocurre con el impulso a la acción, el deseo depende de nosotros. El alma es libre de desear una u otra cosa o de renunciar a desearla.

En estos tres ámbitos de actividad, el juicio, el impulso a la acción, el deseo, debe ejercitarse el filósofo (III, 2, 1-2):

> Hay tres ámbitos en los cuales debe ejercitarse el que quiere convertirse en un hombre perfecto:
>
> –el ámbito que concierne a los *deseos* y las aversiones, a fin de no verse frustrado en sus deseos y de no encontrarse con lo que se intentaba evitar;
>
> –el ámbito que concierne a los *impulsos activos* y las repulsiones y, de un modo general, lo que se refiere a lo que conviene a nuestra naturaleza (*kathékon*), a fin de actuar de una manera ordenada, según la probabilidad racional, y sin negligencia;
>
> –el ámbito en el cual se trata de preservarse del error y de las razones insuficientes y, en suma, lo que se refiere a los *asentimientos* [que damos a nuestros juicios].

Según las indicaciones que da Epicteto, esta teoría incluye tres formas o ámbitos del ejercicio filosófico. A continuación los detallamos:

El primer ámbito es el de los *deseos* y el de las *aversiones*. Los hombres son desgraciados porque desean cosas que consideran bienes y temen no obtenerlos o perderlos, y porque buscan huir de las cosas que consideran males, los cuales a menudo son inevitables dado que estos supuestos bienes o males –por ejemplo, la riqueza, la santidad o, por el contrario, la pobreza o la enfermedad– no dependen de nosotros. El ejercicio de la disciplina del deseo consistirá en habituarse a renunciar progresivamente a estos deseos y a estas aversiones, a fin de desear sólo

lo que depende de nosotros –el bien moral–, y no huir sólo de lo que depende de nosotros –el mal moral–. Lo que no depende de nosotros debe considerarse indiferente, no sujeto a preferencias, y aceptarlo como esa voluntad de la Naturaleza universal que Epicteto a veces designa como los «dioses» en general. «Seguir a los dioses» es aceptar su voluntad, que es la voluntad de la Naturaleza universal (I, 12, 8 y I, 20, 15). Esta disciplina del deseo se dirige hacia las pasiones (*pathé*); las emociones mueven los acontecimientos que vivimos.

El segundo ámbito de ejercicio es el de los *impulsos a la acción*. Es, como hemos visto, el campo de las acciones «adecuadas» (*kathékonta*) a nuestra naturaleza universal. Son acciones (algo que depende de nosotros) que lidian con cosas que no dependen de nosotros: los otros hombres, la política, la salud, la vida de familia, cosas, que, en sí mismas, constituyen una materia «indiferente» en el sentido estoico del término. Sin embargo, estos objetos de acción, siguiendo una justificación racional, una verosimilitud razonable, pueden corresponderse al instinto de conservación de la naturaleza razonable. Exclusivamente orientadas hacia los otros, basadas en la comunidad de naturaleza razonable que une a los hombres, estas acciones tienen que guiarse por la intención de ponerse al servicio de la comunidad humana y de hacer reinar la justicia.

El tercer ámbito de ejercicio es el del asentimiento (*sunkatathesis*). Hay que criticar cada representación (*phantasia*) que nos hagamos para que el discurso interior, el juicio que emitimos sobre él, no añada nada subjetivo a lo que en la representación es objetivo y «adecuado» a la realidad, y para dar, así, nuestro asentimiento a un juicio verdadero. Ya hemos hablado de la importancia

de este tema en el estoicismo, según el cual el bien y el mal se sitúan en la facultad de juzgar.

Podríamos caer en la tentación de asociar los tres actos del alma que distingue Epicteto –la actividad racional de juicio y de asentimiento, el impulso a la acción y el deseo– con las tres partes del alma que distinguían los platónicos: la parte racional, la parte «colérica» (el principio de acción) y la parte «deseante» (el principio de placer y de pasión). Esta asimilación es tanto más tentadora cuanto que Platón, como Epicteto, funda su sistema de virtudes, en cierto sentido su sistema «ascético», en la distinción de las partes del alma. Para Epicteto, como hemos visto, hay una disciplina de la actividad intelectual del alma, una disciplina del impulso y de la tendencia a la acción, y una disciplina del deseo. Ahora bien, en la *República* de Platón, la justicia, es decir, la armonía interior, tanto del individuo como de la ciudad, consiste en la reunión de la sabiduría –que en el alma gobierna la parte racional y que en la ciudad es propia de la clase de los gobernantes-filósofos–, del coraje –que en el alma gobierna la parte «colérica» e impulsiva y que en la ciudad es propio de la clase de los guerreros– y, finalmente, de la templanza –que en el alma gobierna la parte «deseante» y en la ciudad debe ser propia de la clase inferior, la de los artesanos–.[21]

A pesar de estas analogías, el esquema de Platón y el de Epicteto son radicalmente distintos. Para Platón hay una jerarquía entre las partes del alma, análoga a la que, en la *República*, se establece entre las clases de la sociedad: los gobernantes, los guerreros y los artesanos. Los gobernantes-filósofos imponen su ley racional a sus inferiores, los guerreros y los artesanos. De la misma mane-

[21] Platón, *República*, IV, 436b y ss.

ra, la razón que es buena impone su ley a las partes inferiores del alma. Por el contrario, en Epicteto, el impulso activo y el deseo son actos del alma racional, del «principio director» de todo el ser humano. No hay oposición o diferencia de nivel entre la actividad racional, el impulso de actuar y el deseo. Impulso y deseo se sitúan en el alma racional; tanto más cuanto que impulso y deseo, incluso si tienen una repercusión afectiva en el alma, son sobre todo, según la enseñanza estoica, juicios del alma racional. La razón no es esencialmente buena sino que, como el impulso o el deseo, puede ser buena o mala, dependiendo de si emite juicios verdaderos o falsos que determinan la conducta. Hay un texto de Plutarco[22] que resume bien la doctrina estoica que encontramos en Epicteto:

Para los estoicos, la virtud es una disposición de la parte directriz del alma... o más bien es la razón coherente consigo misma, firme y constante. No creen que la facultad pasional e irracional sea distinta de la facultad racional por una diferencia de naturaleza, sino que es aquella parte del alma a la que llaman precisamente *dianota* y *hégemonikon* (facultad de reflexión y principio director) la que cambia y se transforma totalmente en las pasiones y en las transformaciones que sufre, sea en su estado, sea en sus disposiciones, y que se convierte en vicio o virtud; en sí misma, esta facultad no tiene nada irracional, pero se llama irracional cuando, por el exceso del impulso, que se ha vuelto muy fuerte y triunfante, se conduce a algo inconveniente, contrariamente a la elección de la razón. La pasión es así la razón, pero viciosa y depravada, que, por efecto de un juicio malo y pervertido, ha adquirido fuerza y vigor.

[22] Plutarco, *Sobre la virtud moral*, 3, 441c.

se puede decir que, para Platón, la esencia del hombre reside en la razón recta, pero con la cual la vida del hombre concreto no siempre coincide. Por el contrario, para Epicteto, como para los estoicos, la esencia del hombre consiste en la razón, principio de libertad, en el poder de escoger que, puesto que es poder de escoger, puede ser bueno o malo y no es necesariamente recto.

Impulso y deseo se sitúan en el «principio director», en el centro de libertad del alma humana y, a este respecto, están al mismo nivel que la facultad racional de juicio y de asentimiento. Pero, evidentemente, juicio, impulso y deseo no son intercambiables. Cada impulso y cada deseo tienen su fundamento y su origen en un juicio. El alma experimenta un determinado impulso hacia la acción o una determinada disposición interior de deseo en función de su discurso interior.

LOS TRES ÁMBITOS DE EJERCICIO Y LAS TRES PARTES DE LA FILOSOFÍA

Hemos dicho que para los estoicos no sólo hay un discurso sobre la lógica, sino también una lógica vivida; no sólo un discurso sobre la ética, sino también una ética vivida; no sólo un discurso sobre la física, sino también una física vivida; o, si se quiere, que la filosofía, en tanto que conducta de vida, es indisolublemente una lógica, una ética y una física. Precisamente, en los tres ejercicios de Epicteto de los que acabamos de hablar reconocemos esta lógica, esta ética y esta física vividas.

Observaremos, por lo demás, que Epicteto[23] usa la pa-

[23] Arriano, *Epicteto: disertaciones*, I, 4, 12; III, 2, 1, por ejemplo.

labra *topos* para designar estos ejercicios; palabra que tradicionalmente empleaban los estoicos, al menos desde Apolodoro de Seléucidas, filósofo de finales del siglo II a. C., para designar las partes de la filosofía.[24] Cuando los estoicos hablaban de las partes del discurso filosófico es probable que entendieran la palabra *topos* en el sentido retórico y dialéctico, es decir, con el significado de tesis o «cuestión general que es puesta en discusión».[25] Epicteto mantiene el mismo término, *topos*, para designar los tres ejercicios vividos que, como veremos, son en cierto sentido la puesta en práctica de las tres partes del discurso filosófico. Podríamos traducirlo por «tema de ejercicio». De la misma manera que el *topos* retórico o dialéctico es un tema de ejercicio en el ámbito del discurso, los tres *topoi* de Epicteto son, a la vez, tres temas de ejercicio intelectual que se corresponden con las tres partes del discurso filosófico, y tres temas de ejercicio vivido que aplican, en el ámbito de la vida, los principios formulados en el discurso filosófico.

En todo caso, es evidente que, para Epicteto, la disciplina del juicio y del asentimiento corresponde a la parte lógica de la filosofía, y la disciplina del impulso, a su parte ética. Esta equivalencia puede verse muy claramente en un texto en el que el filósofo evoca, oponiéndolos, primero la lógica como parte del discurso teórico y disciplina del asentimiento, como lógica vivida; y luego la ética, como parte del discurso teórico y disciplina del impulso, como ética vivida. En una de sus *Conversaciones* (IV,

[24] *Stoiciens*, p. 30 (§ 39).

[25] Cfr. H. Throm, *Die Thesis*, Paderborn, 1932, p. 88 y 118. P. Hadot, «Philosophie, dialectique, réthorique dans l'Antiquité», *Studia philosophica*, vol. 39, 1980, p. 147.

4, 11-18) critica al falso filósofo que se contenta con leer discursos teóricos de filosofía, y, después de haber recordado que «la vida está hecha de otras cosas además de libros», Epicteto da este ejemplo:

> Es como si, en el ámbito (*topos*) del ejercicio del asentimiento, cuando estamos en presencia de representaciones de las cuales unas son «adecuadas» (*kataléptikai*) y otras no, rechazásemos distinguir unas de otras, pero quisiéramos leer los tratados *Sobre la comprensión*. ¿De dónde viene todo esto? Es que nunca hemos leído, nunca hemos escrito, para ser capaces en la acción y utilizar conforme a la naturaleza representaciones que efectivamente se presentan a nosotros, sino que nos hemos limitado a aprender lo que se dice para podérselo explicar a otro, resolver la interrogación silogística y examinar la argumentación hipotética.

Epicteto opone aquí la lógica teórica —contenida en los tratados *Sobre la comprensión*, que no procura más que un saber teórico y una habilidad técnica en las discusiones, sin relación con la realidad— a la lógica vivida —que consiste en criticar las representaciones que se nos presentan efectivamente, en el día a día, y dialogar con ellas—. Asimismo, continúa Epicteto, no se trata de leer los tratados *Sobre el impulso* para saber lo que se dice sobre el impulso, sino de ponerse a actuar. En este punto, la ética teórica contenida en los tratados sobre el impulso —y, añade Epicteto, sobre el deber— se pone en relación con el ejercicio de la disciplina del impulso.

Se admitirá, pues, sin esfuerzo, la correspondencia entre *lógica* y disciplina del asentimiento, y entre *ética* y disciplina del impulso. Pero, ¿qué pensar de la disciplina del deseo? La estructura del esquema en tres partes de la filosofía según los estoicos exigiría que se correspondiese a

la *física*. ¿Es posible? Al parecer no. En primer lugar, en el texto que acabamos de citar, mientras pone en relación la disciplina del juicio con la lógica y la disciplina del impulso con la ética, Epicteto no hace ninguna alusión a una relación particular entre la disciplina del deseo y la física. Se contenta con hablar de los tratados teóricos *Sobre el deseo y la aversión* que, según parece, son tratados de moral. Sin embargo, si bien es cierto que la teoría abstracta del «deseo», en tanto que acto del alma, se sitúa en el ámbito de la moral, la práctica vivida de la disciplina del deseo implica finalmente una actitud específica con respecto al cosmos y a la naturaleza. Ya lo hemos dado a entender al exponer antes el contenido de las tres disciplinas. Ahora hay que precisarlo. La disciplina del deseo tiene por objetivo actuar de tal modo que nunca deseemos cosas con las que podríamos frustrarnos, que no huyamos jamás de lo que podríamos soportar contra nuestra voluntad. Consiste, así, en no desear sino el bien que depende de nosotros –el único bien para los estoicos–, en no huir más que del mal moral, y en aceptar como voluntad de la Naturaleza universal lo que no depende de nosotros (II, 14, 7):

> He aquí más o menos cómo nos representamos la tarea del filósofo: tiene que adaptar su propia voluntad a los acontecimientos de modo que, entre los acontecimientos que se sucedan, no haya ninguno que se produzca sin que hayamos querido que se produzca; y, entre los acontecimientos que no se producen, que no haya ninguno que se produzca cuando no habríamos querido que se produjera. De esto resulta, para los que han emprendido esta tarea, que no se frustren en sus deseos, que no deban soportar aquello a lo que tienen aversión.

La continuación del texto sigue describiendo la tarea del filósofo, pero esta vez por cuanto concierne a las relacio-

es con el prójimo. Hallamos aquí un vínculo muy claro entre la disciplina del deseo y el consentimiento a los acontecimientos que son voluntad del Destino. Este consentimiento supone que el hombre se reconoce como parte del Todo, y comprende que los acontecimientos se encadenan necesariamente por voluntad de la Razón universal. En ninguna circunstancia, recomienda Epicteto, debe uno irritarse:

> Contra los acontecimientos que ha dispuesto el propio Zeus [es decir, la Razón universal], que definió y ordenó con las Moiras [las Destinadas], las cuales, presentes en tu nacimiento, tejieron tu destino. ¿Ignoras qué pequeña parte representas en relación al Todo? (I, 12, 25)

O incluso (II, 17, 25):

> Tu deseo, tu aversión, conságralos a Zeus, a los otros dioses: entrégaselos, que los gobiernen; que, siguiéndolos, se ordenen este deseo y esta aversión.

El consentimiento al Destino, la obediencia a los dioses, que es lo esencial de la disciplina del deseo, supone una toma de conciencia del lugar del hombre en el Todo y una puesta en práctica de la física: «El consentimiento al Destino», escribe A.-J. Voelke,[26] «exige en primer lugar que se comprenda el universo gracias a un esfuerzo de pensamiento en el que el poder de intelección se apoye en la representación sensible... De esta elucidación metódica se desprende poco a poco la certeza racional de que vivimos en un cosmos bueno, que armoniosamente ha ordena-

[26] A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 97.

do una Providencia suprema». Veremos que en los textos de Marco Aurelio este tema del vínculo entre la disciplina del deseo y la física vivida como un ejercicio espiritual está orquestado de una manera más rica aún que en las declaraciones de Epicteto conservadas en la actualidad.[27]

A veces Epicteto sitúa las tres disciplinas en el mismo plano, y a veces también parece establecer un orden entre ellas. En ocasiones enumera las tres disciplinas sin establecer un orden determinado entre ellas, comenzando, por ejemplo, por la disciplina del asentimiento (I, 17, 22; IV, 4, 14 ss; IV, 6, 26); otras veces habla de un primer, un segundo y un tercer tema de ejercicio (*topos*), siendo el primero el de los deseos, el segundo el de los impulsos, y el tercero, el de los asentimientos. Este orden, a sus ojos, corresponde a diferentes fases del progreso espiritual. Desde esta perspectiva, la disciplina de los deseos y luego la de los impulsos deben venir primero y son las más necesarias (I, 4, 12). La disciplina del asentimiento viene en tercer lugar y está reservada a los avanzados (III, 2, 5; III, 26, 14; IV, 10, 13), a quienes asegura la firmeza en las afirmaciones. Pero al mismo tiempo nos damos cuenta de que, para Epicteto, la disciplina del deseo y la disciplina del impulso se funden en la disciplina que critica las representaciones, es decir, en la disciplina del juicio y el asentimiento. En efecto, según Epicteto, que sigue en esto la buena doctrina estoica, la causa de nuestras pasiones (nuestros deseos) y de nuestras acciones (nuestros impulsos) no es más que la representación (*phantasia*), la idea que nos hacemos de las cosas. Todas las tragedias, todos los dramas del mundo, provienen simplemente de las fal-

[27] Creo haber respondido así a las objeciones de D. Pesce, *Il Platone di Tubinga*, Brescia, 1990, p. 55 ss.

sas ideas que los héroes de esas tragedias y esos dramas se han hecho sobre los acontecimientos (I, 28, 10-33). Pero, si es así, el tema del ejercicio que tiene por objeto la crítica de las representaciones y del juicio debería venir primero.

De hecho, esta aparente contradicción proviene una vez más de las diferencias de perspectiva que introducen, por una parte, la práctica concreta y vivida de la filosofía y, por otra, el orden y el progreso que exige la enseñanza de la filosofía. En la práctica, la tarea más urgente es la crítica de las representaciones, la corrección de las falsas ideas que nos hacemos de las cosas, ya que condiciona el control de nuestros deseos y de nuestros impulsos. No podemos esperar el momento en que, al final del programa de enseñanza, se abordará el estudio de los textos que se refieren a la lógica teórica y el examen de los silogismos hipotéticos y de los sofismas para practicar la disciplina del juicio y del asentimiento. La urgencia de la vida no permite los refinamientos y, como apunta Epicteto, «la vida está hecha de otras cosas además de libros». En la vida de cada día, la disciplina del deseo, la disciplina del impulso y la disciplina del juicio son inseparables, tres aspectos de una misma actividad que Epicteto llama la «buena manera de servirse de ella (*chrésis*) con las representaciones» (II, 19, 32 y 22, 29), de examinar el valor y la rectitud de las ideas que nos hacemos de las cosas y que causan deseos e impulsos.

Por otro lado, estas tres disciplinas se enseñan y son objeto de un discurso teórico que, de ser bien asimilado por el discípulo, contribuye a su progreso espiritual. Aquí, una vez más, aunque desde otra perspectiva, hay un orden de urgencia. Los temas de ejercicio que deben estudiarse prioritariamente son los que permitirán vivir de manera filosófica, es decir, la disciplina del deseo que nos

> Así como Zeus está consigo mismo, reposa en sí mismo, piensa en la manera en que administra el mundo y se sumerge en pensamientos que son dignos de él, así también nosotros debemos conversar con nosotros mismos, sin tener necesidad de los otros, sin preocuparnos sobre la manera de ocupar nuestra vida: debemos reflexionar también sobre la manera en que Dios administra el mundo, sobre nuestras relaciones con el resto del mundo, considerar cuál ha sido hasta ahora nuestra actitud con respecto a los acontecimientos, cuál es ahora, cuáles son las cosas que nos afligen, cómo podríamos ponerles remedio.

Pasamos aquí, naturalmente, de la visión del universo a un examen de conciencia que se refiere a la disciplina del deseo y a nuestra actitud frente a los acontecimientos que nos ocurren en virtud del movimiento general del universo. Como dice Epicteto, una vez más (IV, 1, 100):

> Este cuerpo de barro, ¿cómo podía crearlo Dios libre de trabas? Lo ha sometido a la revolución el Universo, al igual que mi fortuna, mis muebles, mi casa, mis hijos, mi mujer. ¿Por qué, entonces, luchar contra Dios? ¿Por qué querer lo que no podemos querer?

Vano es quejarse, pues, y reprochar a quien nos lo ha dado todo que nos lo quite también (IV, 1, 103):

> ¿Quién eres tú y por qué has venido aquí? ¿No es Dios quien te ha introducido aquí abajo? ¿No es él quien ha hecho resplandecer la luz para ti... quien te ha dado los sentidos y la razón? ¿Y bajo qué condiciones te ha introducido aquí abajo?... ¿No es para vivir en la tierra con un miserable trozo de carne y, durante algún tiempo, contemplar su gobierno, seguir su cortejo y celebrar con él la fiesta?

El hombre de bien, al morir, dirá pues (III, 5, 10):

> Me voy lleno de reconocimiento hacia ti, porque me has juzgado digno de celebrar la fiesta contigo, de contemplar tus obras y de asociarte a la conciencia que tienes de la manera en que gobiernas el universo.

Finalmente, la disciplina del deseo, en tanto que física vivida, no consiste sólo en aceptar lo que llega, sino también en contemplar con admiración la obra de Dios (I, 6, 19):

> Dios introdujo al hombre aquí abajo para contemplarlo, a él y sus obras... La naturaleza conduce para nosotros a la contemplación, a la toma de conciencia, a una manera de vivir en armonía con la naturaleza. Tened cuidado de no morir sin haber contemplado todas estas realidades... ¿No sentiréis quiénes sois, por qué habéis nacido, cuál es este espectáculo en el que os han admitido?

En la formación del filósofo, la primera enseñanza teórica deberá ser la de la física, que funda la distinción entre los bienes y los males, y, de este modo, la disciplina del deseo. La segunda enseñanza teórica será la de la ética, que funda la disciplina del impulso. En tercer lugar vendrá la enseñanza teórica de la lógica, que corresponde a lo que Epicteto llama el «ámbito de ejercicio del asentimiento». Tenemos aquí un bello ejemplo de cómo Epicteto consideraba, en cierto sentido, fundamentalmente idénticos el *ejercicio intelectual* practicado en la exposición de una u otra parte del discurso filosófico teórico, en este caso la lógica, y el *ejercicio vivido*, practicado en la vida de cada día, en este caso el tema de ejercicio (*topos*) del juicio y del asentimiento. En efecto, designa con el mismo nom-

bre, «tema de ejercicio del asentimiento», por una parte la lógica vivida (la crítica de las representaciones y de las ideas que nos hacemos de las cosas), y por otra la lógica teórica (la teoría de los silogismos). Veámoslo:

Por una parte, afirma (III, 12, 14):

> El tercer tema de ejercicio concierne a los asentimientos y sobre todo a las representaciones seductoras y atractivas. Del mismo modo en que Sócrates decía que una vida sin examen no es una vida, así, no hay que aceptar una representación sin examen.

Reconocemos en esta descripción la lógica vivida, la lógica practicada, aquel buen uso de las representaciones que, de hecho, es la base y el fundamento de todos los otros temas de ejercicio. Desde este punto de vista concreto y vivido, repitámoslo, los tres temas son necesariamente simultáneos y, si Epicteto habla aquí de un tercer tema, es sólo debido a las comodidades de la exposición.

Y por otra parte, en otros textos, el tema de ejercicio del asentimiento, en cambio, es verdaderamente el *tercer* tema que viene al final, después del resto, y que está reservado a los avanzados (III, 2, 5). Se trata esta vez tanto del discurso teórico y escolar sobre la lógica, como sobre los razonamientos que cambian de valor, los que concluyen con una de las premisas; los silogismos hipotéticos, los razonamientos engañosos[29] (III, 2, 6). Epicteto insiste en la absoluta necesidad de esta enseñanza, por ejemplo, respondiendo a un auditor que le pide que lo convenza de la utilidad de la lógica (II, 25, 1): «¿Sin la lógica sabrías si te engaño con un sofisma?». A sus ojos, es indispensable

[29] Sobre estos razonamientos, cfr. *Stoïciens*, notas que se refieren a la p. 824.

atribuir una firmeza inquebrantable a los dogmas que se aprenden a través de la enseñanza de la física y de la ética desvelando los sofismas y los errores de razonamiento. Quizá esta lógica sea estéril (I, 17, 10); es una disciplina puramente crítica que no enseña ningún dogma, sino que examina y critica el resto. Parece, en definitiva, que para Epicteto la lógica encuentra un lugar en la formación filosófica en dos momentos diferentes: al principio y al final. Al principio, ya que, como hemos dicho, es indispensable aprender a criticar las representaciones lo antes posible para practicar los tres temas de ejercicio filosófico y aprender a no dar el consentimiento más que a las representaciones adecuadas. –«Por esta razón», dice Epicteto, «situamos la lógica al principio». (I, 17, 6)–. Y la lógica encuentra también un lugar al final en forma, más técnica, de teoría de los silogismos, que confiere a los dogmas, principios de la acción, una certeza inquebrantable (III, 26, 14). El peligro de este estudio técnico, sin embargo, es que quede en algo puramente teórico, que se convierta en un fin en sí (III, 2, 6; I, 26, 9; II, 19, 5), en una forma de pavonearse. En este momento, el tercer ámbito de ejercicio se volverá nocivo para la formación filosófica.

Al igual que para los estoicos, como vemos, la conciliación entre las exigencias de la vida filosófica concreta y las exigencias de la formación pedagógica y teórica es, para Epicteto, muy difícil, y se basa, probablemente, en una enseñanza que conjuga las tres disciplinas. Sin embargo, la doctrina de los tres *topoi*, de los tres temas de ejercicio vividos, aparece en él como un desarrollo definitivo de la teoría estoica de las tres partes de la filosofía. Epicteto enuncia un discurso filosófico a propósito de estas tres partes, pero, al mismo tiempo, se las vuelve a encontrar, en la vida cotidiana del filósofo, como tres temas

de ejercicio vinculados a los tres actos del alma: la disciplina del deseo sólo es posible gracias a la toma de conciencia a través de la cual el filósofo se considera una parte del Todo cósmico, la disciplina del impulso sólo es posible gracias a la toma de conciencia a través de la cual el filósofo descubre su lugar en la comunidad humana y la disciplina del asentimiento sólo es posible gracias a la toma de conciencia a través de la cual el filósofo descubre su libertad con respecto a las representaciones por una parte, y las leyes rigurosas de la Razón por la otra.

LA COHERENCIA DEL TODO

La mayor parte de los historiadores de la filosofía han mencionado la doctrina de los tres ámbitos de ejercicio de Epicteto. Reconocieron, por ejemplo, que Arriano había utilizado este esquema de los tres temas de ejercicio para reagrupar las declaraciones de Epicteto reunidas en aquel resumen de la enseñanza del maestro que tituló el *Manual*.[30] Asimismo, intentaron desvelar las huellas de los esquemas análogos en Seneca o Cicerón.[31] Sobre este último punto, de hecho, parecen haber obtenido resultados evidentes y decisivos. Sin embargo, una vez hecho todo esto, quizá no extrajeran el significado humano de esta doctrina lo suficiente.

[30] Después de la introducción general (c. 1), disciplina del deseo (c. 2-29), disciplina de la acción (c. 30-51), disciplina del asentimiento, brevemente evocada (c. 52), conclusión: sentencias que hay que tener siempre a mano (c. 53), cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa*, vol. II, Göttingen, 1955, p. 162.

[31] Sobre estas tentativas, cfr. P. Hadot, *Exercices*... pp. 150-153.

La disciplina del deseo consiste principalmente en volver a situarse en el Todo cósmico, en tomar conciencia de la existencia humana entendida como una parte que debe aceptar la voluntad del Todo, de la Razón universal. La disciplina del impulso y de la acción consiste esencialmente en volver a situarse en el Todo de la sociedad humana, y actuar de conformidad con la Razón común a todos los hombres. Esta Razón común es en sí misma parte integrante de la Razón universal. La disciplina del juicio consiste en dejarse conducir por la necesidad lógica que impone la Razón que está en nosotros y que es también una parte de la Razón universal, ya que la necesidad lógica se funda en el encadenamiento necesario de los acontecimientos. El esquema de los temas de ejercicio en Epicteto tiene exactamente la misma finalidad que, para los estoicos, los tres aspectos de la filosofía vivida «según la Razón»: física, ética y lógica. Esto no debe extrañarnos ya que, como hemos visto, para Epicteto los tres temas de ejercicio son los tres aspectos de la filosofía vivida. Se trata de que el filósofo abandone su visión egoísta y parcial de la realidad, para elevarse, gracias a la física, a ver las cosas como las ve la Razón universal; se trata, sobre todo, de querer intensamente el bien común del universo y de la sociedad, descubriendo que no hay otro bien apropiado para la parte que el bien común del Todo. El filósofo es ciudadano del mundo (I, 9, 1; II, 10, 3), pero también ciudadano de la Ciudad humana (II, 5, 26), pequeña imagen de la Ciudad cósmica. Si la conciencia individual se dilata hasta los límites extremos del acontecimiento cósmico y lo quiere todo entero en su integralidad, esto no le impide asumir la responsabilidad de los deberes sociales y sentir profundamente el amor por la comunidad de los hombres. Si mi Razón proviene de la Razón universal,

lo mismo ocurre con la de los demás hombres: todos son hermanos que comulgan con la misma Razón. El esclavo es así el hermano de su maestro (I, 13, 3).

Las tres disciplinas de Epicteto rigen, por lo tanto, las relaciones del hombre con el universo, con los hombres y con su propia razón. De este modo, la totalidad del ser humano se pone en relación con la totalidad de la realidad. Y para los estoicos, la totalidad es lo que caracteriza al ser vivo: ser un todo es ser coherente con uno mismo. Por medio de las tres disciplinas, el hombre coopera libremente en una totalidad y una coherencia que a la fuerza se realizarán, lo quiera o no. Sólo la totalidad del cosmos tiene asegurada una coherencia perfecta que nada puede romper. Si el hombre goza del privilegio de conformarse libre y voluntariamente a la coherencia racional del cosmos, esta libertad también lo expone a que haya incoherencia en su pensamiento, en su afectividad y en la Ciudad humana. La adhesión del hombre a la coherencia de la Razón cósmica es siempre frágil y dudosa. Por el contrario, el diseño divino se realizará siempre.

La doctrina de los tres temas de ejercicio, de las tres disciplinas, de las tres reglas de vida, contiene, pues, magníficamente resumida, toda la esencia del estoicismo. Invita al hombre a una inversión completa de la visión del mundo y de la manera habitual de vivir. Marco Aurelio, el emperador-filósofo, lejano discípulo del esclavo-filósofo, supo desarrollar y orquestar magníficamente estos temas de ricas armonías en sus *Meditaciones*.

VI

EL ESTOICISMO DE LAS «MEDITACIONES». LA CIUDADELA INTERIOR O LA DISCIPLINA DEL ASENTIMIENTO

LA DISCIPLINA DEL ASENTIMIENTO

Las *Meditaciones* son, como hemos dicho, ejercicios espirituales estoicos. Pero podemos precisar que, gracias a estos ejercicios, Marco Aurelio quiere establecer en sí mismo el discurso interior, las disposiciones profundas que le permitirán practicar concretamente, en su vida de emperador, los tres temas de ejercicio, las tres reglas de vida que propone Epicteto. Por eso, las *Meditaciones* vuelven sin cesar sobre la formulación de estos temas de ejercicio y de los dogmas que los fundan. La estructura de las *Meditaciones* se basa en esta estructura ternaria de Epicteto que acabamos de describir. Ahora tenemos que examinar la forma que reviste en las *Meditaciones*.

La representación objetiva o adecuada (phantasia kataléptiké)

La disciplina del asentimiento consiste esencialmente, como hemos visto, en no aceptar ninguna representación que no sea objetiva o adecuada. Para comprender mejor qué quiere decir Marco Aurelio con esto, debemos precisar el sentido del vocabulario técnico estoico que el emperador utiliza en este contexto.

La sensación (*aisthésis*) es un proceso corporal que tenemos en común con los animales y en el que la impresión de un objeto exterior se transmite al alma. Por medio de este proceso se produce una imagen (*phantasia*) del objeto en el alma y, en concreto, en la parte directriz (*hégemonikon*) del alma.

La *phantasia* tiene un doble aspecto. Por una parte, sustituye al objeto y se identifica con él, es una imagen de él. Por otra parte, es una modificación (*pathos*) del alma, bajo la acción del objeto exterior. Marco Aurelio se interroga, por ejemplo (III, 11, 3 y XII, 18): «¿Cuál es la naturaleza del objeto que produce esta *phantasia* en mí?».

En el resumen de lógica estoica que el historiador Diógenes Laercio ha conservado, podemos leer: «La *phantasia* viene en primer lugar, luego la reflexión (*dianoia*) que anuncia lo que experimenta debido a la *phantasia* y lo expresa a través del discurso.»[1] La presencia de la imagen en el alma se acompaña de un discurso interior, es decir, de una frase, de una proposición o de una serie y de frases y de proposiciones que enuncian la naturaleza, la cualidad, el valor del objeto que provocó la *phantasia*. Y a estos enunciados podemos o no dar nuestro asentimiento. La *phantasia* es corporal, como el objeto exterior, pero el discurso interior al que damos nuestro asentimiento es, en tanto que discurso provisto de un cuerpo, incorporal. En oposición al carácter pasivo de la *phantasia*, es decir, de la imagen, de la representación que produce el objeto exterior, este discurso interior representa una actividad de la parte directriz del alma. Por otro lado, puede darse asimismo una producción de representaciones, de

[1] *Stoiciens*, p. 32 (§ 49).

phantasiai, a través del alma, cuando combina las imágenes que ha recibido.[2]

El doble aspecto, pasivo y activo, obligado y libre, del proceso cognitivo vuelve a encontrarse en un texto de Epicteto relatado por Aulo Gelio,[3] que merece citarse entero porque describe bastante bien el mecanismo del asentimiento:

Aquellas representaciones del alma, que los filósofos llaman *phantasiai*, a través de las cuales el espíritu del hombre se conmueve al momento, ante el primer aspecto de la cosa que se presenta al alma, no dependen de la voluntad y no son libres, sino que, por una fuerza determinada que les es propia, se precipitan sobre los hombres para ser conocidas.

Por el contrario los asentimientos, a los que llamamos *sunkatathéseis*, gracias a los cuales aquellas representaciones se reconocen y se juzgan, son voluntarios y se hacen mediante la libertad de los hombres.

Por eso, cuando un sonido terrorífico procedente del cielo o de un desprendimiento o anunciador de no sé qué peligro se deja escuchar, o si alguna otra cosa de este género se produce, es necesario que también el alma del sabio quede un poco conmovida, encogida y aterrorizada, no porque juzgue que hay algún mal en ello, sino en virtud de movimientos rápidos e involuntarios que se adelantan a la tarea propia del espíritu y de la razón.

Pero el sabio no da su asentimiento tan pronto a semejantes representaciones que aterrorizan su alma, no las aprueba, sino que las separa y las rechaza y le parece que no hay nada que temer en estas cosas. Tal es la diferencia entre el sabio y el insensato: el insensato piensa que las cosas son como se aparecen a la primera emoción de su alma, es decir, atroces y espantosas, y

[2] *Ibid.*, p. 33 (§ 51 ss).

[3] Aulio Gelio, XIX, 1, 15-20.

> aquellas primeras impresiones, que parecen justificar el temor, el insensato las acepta con su asentimiento.
>
> Pero el sabio, aunque se haya alterado un momento y rápidamente en el color de su rostro, no da su asentimiento, sino que mantiene la solidez y la fuerza del dogma que ha tenido siempre a propósito de tales representaciones, a saber, que en modo alguno hay que temerlas, sino que aterrorizan a los hombres por una apariencia falsa y por un terror vano.

Este texto distingue con bastante claridad entre la imagen (*phantasia*), es decir, el trueno que retumba en el alma, el juicio (en Marco Aurelio: *hypolépsis*) que es un discurso interior —«es atroz y espantoso»— y, finalmente, el asentimiento (*sunkatathesis*) que aprueba o no el juicio.

A menudo Marco Aurelio tiende a confundir juicio y representación (*phantasia*), e identifica la representación con el discurso interior que anuncia su contenido y su valor. Podemos dejar de lado el texto de V, 16, 2 en el que Marco Aurelio habla de un encadenamiento de representaciones, mientras que se trata de un silogismo, es decir, de un encadenamiento de juicios, porque en este caso entendemos que habla de las *phantasiai logikai*, representaciones abstractas a las que hemos hecho alusión con anterioridad y que resultan de operaciones intelectuales. Pero, en otros pasajes, dice sin diferenciar (VIII, 29): «Borra las representaciones (*phantasiai*)», o (VIII, 40): «Suprime tu juicio». No obstante, Marco Aurelio también es capaz de distinguir muy bien el discurso interior, el juicio que el alma desarrolla con respecto a la representación, y la representación misma (VIII, 49):

> No te digas nada más a ti mismo que aquello que las primeras representaciones te digan. Se te ha dicho: «Tal ha dicho un mal

de ti». Esto, ellas te lo hacen saber. Pero: «Te han engañado», ellas no te lo hacen saber.

Reconocemos bien aquí las etapas del proceso. En primer lugar, el acontecimiento exterior. Se anuncia a Marco Aurelio: tal ha dicho un mal de ti. A continuación, la representación que produce en él y que se califica de primera porque nada se añade aún a ella. En tercer lugar, el discurso que enuncia el contenido de la representación primera: tal ha dicho mal de ti; es lo que da a entender la representación primera. En cuarto lugar, otro enunciado tampoco se contenta ya con describir la situación, sino que emite un juicio de valor: me han engañado.

Volvemos a encontrar aquí la noción de «representación adecuada» u «objetiva» (*phantasia kataléptiké*) tal como la había definido Epicteto.[4] La representación objetiva o adecuada es la que corresponde exactamente a la realidad, la que engendra en nosotros un discurso interior que no es otro que la descripción pura y simple del acontecimiento, sin juicio de valor subjetivo alguno (Arriano, *Conversaciones*, III, 8, 5):

Fue encarcelado. –¿Qué ocurrió? Fue encarcelado. Pero el «Es desgraciado», se le añade desde su propio fondo [es decir, de una manera subjetiva].

Marco Aurelio y Epicteto oponen claramente, por una parte, el discurso interior «objetivo», que no es más que una pura descripción de la realidad, y por otra, el discurso interior «subjetivo» con el que se hacen consideraciones convencionales o pasionales extrañas a la realidad.

[4] Cfr. más arriba pp. 164-166.

La definición «física»

Hay que hacerse siempre una definición o una descripción del objeto que se presenta en la representación, a fin de verlo en sí mismo, tal y como es en su esencia, en su desnudez, en su totalidad y en todos sus detalles, y decirse a sí mismo el nombre que le es propio y el nombre de las partes que lo componen y en las cuales se resolverá. (III, 11)

Marco Aurelio nos da algunos ejemplos de lo que entiende por este tipo de definición (VI, 13):

Como es importante representarse, a propósito de los manjares buscados y de otros alimentos de este género: «Esto es un cadáver de pescado, esto es un cadáver de pájaro o de cerdo» y también: «Aquel Falerno es zumo de uva», «Aquel púrpura es pelo de oveja mojado en sangre de marisco». Y, a propósito de la unión de los sexos: «Es una fricción de vientre con eyaculación, en un espasmo, de un líquido pegajoso». Qué importantes son estas representaciones (*phantasiai*) que alcanzan las cosas mismas y las atraviesan de una parte a otra de modo que vemos lo que son en realidad.

Una vez más, Marco Aurelio emplea el término *phantasia* para designar el discurso interior que describe el objeto de la representación. Pero estas representaciones, estos discursos «que chocan con la realidad y la penetran de un extremo a otro», corresponden a las representaciones «objetivas» o «adecuadas» tal y como las concibe también Epicteto. No añaden nada a la realidad, sino que la definen en su desnudez, separándola de los juicios de valor que los hombres, por costumbre, por la influencia de

los prejuicios sociales, o por pasión, se creen obligados a añadir.

Podemos calificar de «físico» este género de definición, porque despoja las representaciones de toda consideración subjetiva y antropomórfica, de toda relación desde el punto de vista humano, para definirlas en cierto sentido científica y físicamente. Una vez más constatamos que todo está en todo en la filosofía estoica. En efecto, si bien la crítica de las representaciones y la búsqueda de la representación objetiva forman parte del ámbito de la lógica, son sólo realizables desde el punto de vista de la física, situando los acontecimientos y los objetos en la perspectiva de la Naturaleza universal. Por eso tendremos que volver a hablar de este tipo de definición[5] cuando abordemos la disciplina del deseo.

LA CIUDADELA INTERIOR

Las cosas no tocan al alma

«Las cosas no tocan al alma». «No tienen ningún acceso al alma.» «No pueden producir nuestros juicios.» «Están fuera de nosotros. No saben nada de sí mismas y no afirman nada de sí mismas.» (IV, 3, 10; V, 19; VI, 52; IX, 15).

En varias ocasiones, Marco Aurelio insiste mucho sobre esta exterioridad absoluta de las cosas exteriores respecto a nosotros, en términos sorprendentes que no aparecen en las declaraciones de Epicteto que Arriano ha conservado. «Las cosas no tocan al alma.» Eso no significa que no

[5] Cfr. más abajo, pp. 232 y 276-279.

sean las *causas* de las representaciones (*phantasiai*) que se producen en el alma. De hecho, al darse una relación de causa-efecto entre la cosa y la representación, esta relación forma parte del encadenamiento necesario del Destino. Sin embargo, este choque que va a poner en marcha el discurso interior del principio director no es, para el principio director, más que una ocasión para desarrollar su discurso interior, y este discurso interior sigue siendo libre por completo:

Así como, dice Crisipo,[6] al empujar el cilindro le hemos hecho empezar su movimiento, pero no le hemos dado la propiedad de rodar, así la representación imprimirá, ciertamente, y marcará su forma en el alma, pero nuestro asentimiento estará en nuestro poder; empujado desde el exterior, como el cilindro, se moverá por su fuerza propia y por su naturaleza.

El escéptico Sexto Empírico,[7] criticando a los estoicos, confirma este doble aspecto:

La percepción (*katalépsis*) consiste para ellos en dar el asentimiento a una representación objetiva (*kataléptiké*) y parece en efecto que aquí hay dos cosas: una tiene algo involuntario; la otra, algo voluntario que depende de nuestro juicio. Puesto que el hecho de recibir una representación es involuntario, no depende de aquel que recibe la representación, sino de la causa de la representación. Pero el acto de dar el asentimiento a este movimiento del alma está en el poder de aquel que recibe la representación.

[6] *Stoïciens*, p. 489 (= Cicerón, *Sobre el Destino*, XIX, § 43).

[7] SVF, vol. II, § 91 (= Sexto Empírico, *Adversus Matemáticos* VIII (= *Against the Logicians*, II), § 397) (col. Loeb, n.º 291, pp. 446-447).

Para comprender lo que Marco Aurelio quiere decir cuando afirma que las cosas no tocan al alma, que están fuera de nosotros, hay que recordar que, para los estoicos, la palabra «alma» puede tener dos sentidos. Es, en primer lugar, una realidad hecha de aire (*pneuma*) que anima nuestro cuerpo y recibe las impresiones, las *phantasiai*, de los objetos exteriores. A menudo es así como el emperador-filósofo entiende la palabra «alma». Pero, aquí, cuando habla de «nosotros» y del alma, piensa en la parte superior del alma, la parte directriz, el *hégemonikon* como decían los estoicos, que es la única libre, porque sólo ella concede o niega su asentimiento al discurso interior que enuncia lo que es el objeto representado por la *phantasia*. La frontera que las cosas no pueden franquear es el límite de lo que llamaremos más adelante la «ciudadela interior», el reducto inviolable de libertad. Las cosas no pueden penetrar en esta ciudadela, no pueden producir el discurso que desarrollamos respecto a las cosas, la interpretación que damos del mundo y de los acontecimientos. Las cosas que están fuera de nosotros, dice Marco Aurelio, «se mantienen inmóviles», «no vienen a nosotros», sino que, en cierto sentido, somos «nosotros quienes vamos a ellas» (XI, 11).

Evidentemente hay que entender estas afirmaciones en el sentido psicológico y moral. Marco Aurelio no quiere decir que las cosas se mantengan inmóviles físicamente, sino que son «en ellas mismas» (en el sentido en que opondríamos el «en sí» al «para sí»), que no se ocupan de nosotros, que no intentan influirnos, penetrar en nosotros, turbarnos. De hecho, «no saben nada de sí mismas y no afirman nada respecto a sí mismas». Somos más bien nosotros quienes nos ocupamos de las cosas, quienes buscamos conocerlas y nos inquietamos con respecto a ellas. Es el hombre quien, por su libertad, introduce el proble-

ma y la inquietud en el mundo. Tomadas en sí mismas, las cosas no son ni buenas ni malas y no deberían turbarnos. El curso de las cosas se desarrolla de una manera necesaria, sin elección, sin vacilación, sin pasión.

> Si te afliges a causa de una de las cosas exteriores, no es ella la que te turba, sino tu juicio respecto a aquella cosa. (VIII, 47)

Volvemos a encontrar aquí el eco de la famosa fórmula de Epicteto:

> Lo que turba a los hombres no son las cosas, sino sus juicios sobre las cosas. (*Manual*, § 5)

Las cosas no pueden turbarnos porque no tocan a nuestro yo, es decir, al principio director que está en nosotros: permanecen a las puertas, en el exterior de nuestra libertad. Cuando Marco Aurelio y Epicteto añaden: «Lo que nos turba son nuestros juicios sobre las cosas», evidentemente aluden al discurso que está en nuestro poder pronunciar interiormente para definirnos a nosotros mismos el sentido del acontecimiento. Este juicio puede turbarnos. Pero aquí interviene el dogma fundamental del estoicismo: no hay otro bien que el bien moral, y no hay otro mal que el mal moral; lo que no es «moral», lo que no depende de nuestra elección, de nuestra libertad, de nuestro juicio, es indiferente y no debe turbarnos. Si nuestro juicio sobre las cosas nos turba, es que olvidamos el dogma fundamental. La disciplina del asentimiento está, por lo tanto, íntimamente ligada a la doctrina de los bienes, de los males y de las cosas indiferentes (XI, 16):

Pasar la vida de la mejor manera: el poder de hacerlo reside en el alma, si somos capaces de ser indiferentes a las cosas indiferentes. Seremos indiferentes a las cosas indiferentes si consideramos cada una de estas cosas, en todas sus partes y en su totalidad, recordando que ninguna de ellas puede producir en nosotros un juicio de valor respecto a ella y no puede llegar hasta nosotros, sino que las cosas, por su parte, permanecen en la inmovilidad, mientras que somos nosotros quienes engendramos juicios con respecto a ellas y, en cierto sentido, las escribimos en nosotros: nos es posible no escribirlas, pero sí es posible, si esto se nos ha escapado, borrarlas enseguida.

El alma es libre de juzgar las cosas como quiere

Las cosas no deberían, pues, tener influencia sobre el principio director. De hecho, para Epicteto y Marco Aurelio, si al principio director le turban las cosas o si, por el contrario, está en paz, él es el único responsable: él mismo se modifica, escogiendo uno u otro juicio sobre las cosas, una u otra representación del mundo. Como dice Marco Aurelio empleando la palabra «alma» para designar la parte superior y directriz del alma (V, 19): «El alma se modifica a sí misma». Esta concepción existía ya en el estoicismo antes de Epicteto y Marco Aurelio, como muestra este texto de Plutarco:[8]

> Es la misma parte del alma, que llaman precisamente *dianota* y *hégemonikon* (facultad de reflexión y principio director), la que cambia y se transforma totalmente en las pasiones y las transformaciones que sufre... Quieren que la pasión misma sea la razón, pero la razón viciosa y depravada que, por efecto de juicio malo y vicioso, adquiere fuerza y vigor.

[8] Plutarco, *Sobre la virtud moral*, 3, 441c.

Volvemos a encontrar aquí otro dogma estoico: no hay oposición, como la que proponían los platónicos, entre una parte racional del alma, buena en sí misma, y una parte irracional, que sería mala, sino que es la parte directriz, la razón –y el propio yo– quien se vuelve buena o mala, en función de los juicios que dirige a las cosas.[9] «El alma se cambia a sí misma con conocimiento o desconocimiento de las cosas.»[10] Esto significa que el alma se encuentra en la verdad o en el error por su propio juicio y por su propia decisión.

Hay que comprender que para Epicteto y Marco Aurelio todo esto debe situarse en el orden del valor que se atribuye a las cosas y no en el orden del ser. Para convencernos mejor de ello, veamos un ejemplo que da Marco Aurelio (VIII, 50). «El pepino que quiero comerme es amargo». Se imprime así en el alma la representación de un pepino amargo. Y el principio director del alma debería tener un solo discurso sobre esta representación: la constatación: «Este pepino es amargo». Reconocemos aquí la representación objetiva y adecuada, la *phantasia kataleptiké*. Toda la disciplina del asentimiento consistirá en no dar el propio asentimiento más que a la representación objetiva. Pero si añado: «¿Por qué hay semejantes cosas en el mundo?»; o: «¡Zeus se equivoca al permitir semejantes cosas!», añado libremente, desde mi propio interior, un juicio de valor que no se corresponde con el contenido adecuado de la representación objetiva.

En el *Manual* (§ 5) de Arriano, la fórmula «Lo que turba a los hombres no son las cosas, sino sus juicios sobre

[9] Cfr. más arriba, pp. 170-171.

[10] SVF, vol. II, § 846 (= Damascio, *In Phaedonem*, n.° 276, p. 167 Westerink).

las cosas», se explica muy bien a través de este comentario: «Por ejemplo la muerte no tiene nada temible..., pero lo es a causa del juicio que emitimos sobre la muerte, a saber: que es temible; esto es lo temible en la muerte». Una vez más se trata de un juicio de valor que se añade de una manera puramente subjetiva.

En este campo, el de los juicios de valor, se ejerce el poder del principio director y de su facultad de asentimiento. Este poder introduce en un mundo indiferente, que es «en sí», diferencias de valor. Sin embargo, los únicos juicios de valor verdaderos y auténticos son los que reconocen que el bien moral es el bien, que el mal moral es el mal y que lo que no es ni bueno ni malo moralmente es indiferente, no tiene valor. Dicho de otro modo, la definición estoica del bien y el mal tiene como consecuencia transformar por completo la visión del mundo, despojando los objetos o los acontecimientos de los falsos valores que los hombres suelen atribuirles y que les impiden percibir la realidad en su desnudez. «El juicio [verdadero] dice a lo que se presenta: «He aquí lo que eres en esencia, aunque parezcas ser otra cosa para la opinión corriente». (VII, 68). De este modo, si «el principio director tiene el poder de hacer que cualquier acontecimiento se le aparezca tal como quiere» (VI, 8), esto no significa que pueda imaginarse cualquier cosa a propósito de la realidad, sino que es libre de atribuir a los objetos el valor que quiera. Y basta con suprimir el falso discurso sobre el valor de los objetos para suprimir el falso valor que les atribuimos. Si se suprime el discurso interior: «Me han engañado», el engaño desaparece, se suprime (IV, 7). Como afirma Epicteto (IV, 1, 110): «No te digas a ti mismo que estas cosas indiferentes te son necesarias y ya no te lo serán».

Cuando Epicteto y Marco Aurelio hablan de juicio (*hypolepsis*), piensan en «juicio de valor». Por eso suelo traducir *hypolépsis* por «juicio de valor».[11]

¿Un idealismo crítico?

Es erróneo comparar, como hace V. Goldschmidt[12] las afirmaciones de Epicteto y de Marco Aurelio con una especie de «idealismo kantiano», que sería completamente distinto de la teoría de la representación objetiva o comprensiva tal como la presentaba Crisipo. Para este último, según V. Goldschmidt, «la comprensión era la continuación natural del asentimiento, él mismo acordado, voluntaria pero necesariamente, a la representación comprensiva. Ahora la comprensión, como en el idealismo kantiano, se aplica a la apariencia más que al objeto en sí. La apariencia que suscita el objeto la elaboramos nosotros; esta subjetividad que deforma lo real debe tomarse como objeto de estudio y criticarse más aún que lo real mismo. Todo transcurre como si la representación, que ya no es comprensible de golpe y por el solo hecho del objeto, se hubiera hecho tal gracias a la actividad del sujeto». V. Goldschmidt no comprendió que la actividad del sujeto, para Epicteto y Marco Aurelio, ya no consiste en *producir* una representación comprensiva u objetiva, sino precisamente en limitarse a lo que hay de objetivo en la representación objetiva, sin añadirle ningún juicio de valor que la deforme. Según Epicteto (III, 12, 15) en cada representación hay que decir: «Muéstrame tus papeles». «¿Extraes de la naturaleza

[11] Cfr. cap. V, p. 162 y n. 20.
[12] V. Goldschmidt, *Sistema estoico...*, pp. 120-121.

la marca que debe poseer la representación para ser aprobada?» Este interrogatorio no se dirige a la representación objetiva y adecuada a la que nos adherimos espontáneamente, sino a las otras representaciones, a los otros juicios, a los otros discursos interiores que pronunciamos no sobre la realidad del acontecimiento o de la cosa, sino sobre su valor, y que, justamente, no tienen los «papeles» y la «marca distintiva» de la representación objetiva y adecuada.

V. Goldschmidt da esta falsa interpretación de Epicteto y de Marco Aurelio porque comprende de manera errónea un texto de Epicteto que, en una primera lectura, resulta muy enigmático (*Manual*, I, 5):

> Enseguida, en presencia de cada representación penosa ejercítate en decir respecto a ella: «No eres más que una representación (*phantasia*) y *no del todo* lo que te representas (*to phainomenon*)».

Tal es, al menos, la traducción que propone V. Goldschmidt, pero es inexacta. Se trata aquí de una representación «penosa», es decir, que da la impresión de que un objeto o un acontecimiento es doloroso, injurioso o aterrador. Esto significa que a la representación objetiva de un acontecimiento o de un objeto se le añade un juicio de *valor*: «Esto es penoso». La representación no es objetiva, sino subjetiva. Hay que traducir entonces: «Eres sólo una representación subjetiva», es decir, «Eres sólo una pura representación» (diríamos «una pura imaginación»), «y no eres *de ningún modo*» («de ningún modo»[13] y no: «no del todo», como traducía V. Goldschmidt) «lo que se presenta realmente». *To phainomenon* designa aquí el objeto tal como

[13] Me apoyo para esta traducción de *ou pantôs* en predecesores como Ange Politien, W. A. Oldfather, M. Meunier, W. Capelle.

«se presenta» en la representación objetiva y adecuada, es decir, lo realmente percibido.

El descubrimiento simultáneo del mundo y del yo

La disciplina del asentimiento se nos aparece finalmente como un esfuerzo constante por eliminar todos los juicios de valor que podemos emitir sobre lo que no depende de nosotros, sobre todo lo que no tiene valor moral. Despojados de todos los predicados que los hombres, cegados por su antropomorfismo, les asignan, tales como «aterrador», «temible», «peligroso», «repugnante», «repulsivo», los fenómenos de la naturaleza, los acontecimientos del mundo, aparecen en su desnudez y, como veremos,[14] en su belleza salvaje. Toda realidad se percibe desde la perspectiva de la Naturaleza universal, en el torrente de la eterna metamorfosis, del que nuestra vida y nuestra muerte individuales son sólo una ola ínfima. Sin embargo, en el acto por medio del cual transformamos la mirada que dirigíamos hacia las cosas, tomamos consciencia también de que podemos transformar esa mirada, así, y de que tenemos el poder interior de ver las cosas (entendamos siempre aquí por «cosas» el *valor* de las cosas) tal y como queremos verlas. Dicho de otro modo, gracias a la disciplina del asentimiento, la transformación de la consciencia del mundo implica una transformación de la consciencia del yo. Y la física estoica, como repetiremos, hace que los acontecimientos aparezcan tejidos inexorablemente por el Destino: el yo toma consciencia de sí mismo como de un islote de libertad en el seno de la inmensa necesidad, y esta

[14] Cfr. más abajo, p. 283.

toma de consciencia consistirá en delimitar nuestro verdadero yo por oposición a lo que creíamos que era nuestro yo. Será la condición propia de la paz del alma: nada podrá ya alcanzarme si descubro que el yo que creía ser no es el yo que soy.

Circunscribir el yo

Marco Aurelio habla en varias ocasiones sobre la necesidad del yo y la parte directriz del alma de delimitarse, de circunscribirse a sí mismos, y describe con precisión este ejercicio (XII, 3, 1) en una ocasión:

Tres cosas te componen: el cuerpo, el soplo vital, el intelecto (*noûs*).

De estas cosas, dos no son tuyas más que en la medida en que debes cuidarte de ellas, solamente la tercera es propiamente tuya.

Por eso, si separas de *ti*,

es decir de tu pensamiento (*dianoia*),

–todo lo que los demás hacen o dicen,

–o incluso todo lo que has hecho y dicho tú mismo [en el pasado] y todas las cosas que te turban porque están por venir,

–y todo lo que te adviene, independientemente de tu voluntad, por el hecho de tener un cuerpo que te envuelve o del soplo vital innato,

–y todo lo que hace circular el torrente arremolinado que te baña con su flujo, de modo que,

–elevado por encima de los entrelazamientos del Destino,

–pura,

–libre por sí misma,

–la potencia intelectual viva

–*haciendo lo que es justo,*

–queriendo todo lo que ocurre,
–diciendo la verdad,

si te separas, así, de este principio director (*hégemonikon*) las cosas que se ataron a él porque él se ató a ellas,

y si separas del tiempo lo que está más allá del presente y que es pasado,

y si te entregas como en el *Sphairos* de Empédocles «a la orbe pura, orgulloso de su unicidad alegre»,

y si te ejercitas en vivir solamente lo que vives, es decir, el presente,

podrás vivir el tiempo que se te ha dejado hasta la muerte, sin problema, con benevolencia y serenidad con respecto a tu *daimôn* interior.

El ejercicio destinado a circunscribir el yo, a delimitarlo, comienza con el análisis de los componentes del ser humano: el cuerpo, el soplo vital –el alma que anima el cuerpo– y el intelecto, es decir, como veremos, la facultad de juicio y de asentimiento, el poder de reflexión (*dianoia*) o principio director (*hégemonikon*). Esta descripción del ser humano se encuentra varias veces en Marco Aurelio (II, 2, 1-3; II, 17, 1-4; III, 16, 1; V, 33, 6; VII, 16, 3; VIII, 56, 1; XI, 20; XII, 14, 5; XII, 26, 2). En ocasiones también se mencionan sólo el alma y el cuerpo, identificándose entonces el alma con el *hégemonikon*, como aparece claramente en VI, 32 donde alma y *dianoia* (*hégemonikon*) son sinónimos.

La doctrina estoica tradicional distinguía el cuerpo y el alma, y en el alma una parte superior, la parte directriz, en la que se situaban las diferentes funciones de ésta. Había así una sola dicotomía que oponía el alma y el cuerpo. Por otro lado, se comprende fácilmente cómo la doctrina estoica del alma evolucionó hasta alcanzar el sentido que vemos en los textos de Marco Aurelio. Un

texto del escéptico Sexto Empírico[15] explica el sentido de esta evolución:

> Algunos estoicos dicen que la palabra «alma» se utiliza en dos sentidos; por una parte, para designar lo que hace que toda la mezcla del cuerpo se mantenga unida [es lo que Marco Aurelio llama el *pneuma*, el soplo vital]; por otra, en un sentido más propio, el principio director... Cuando, en la división de los bienes, decimos que los unos son bienes del alma, los otros, bienes del cuerpo, y los otros, bienes exteriores, no pensamos en toda el alma, sino en la parte que es el principio director.

Este desdoblamiento del alma –en principio vital, por una parte, y en principio pensante, por otra– puede verse en Marco Aurelio. En las declaraciones de Epicteto que redactó Arriano no encontramos ninguna huella, según parece, de la tricotomía que propone Marco Aurelio. Observamos, sin embargo, que Epicteto (II, 1, 17) emplea un vocabulario análogo al de Marco Aurelio cuando opone el cuerpo (designado con el diminutivo *somation*) al soplo vital (designado con el diminutivo *pneumation*).

El principio general que preside al ejercicio de delimitación del yo que describimos es el que Epicteto había formulado y que Arriano reprodujo al principio de su *Manual*: la diferencia entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros, o, dicho de otro modo, entre la causalidad interior (nuestra facultad de elección, nuestra libertad moral) y la causalidad exterior (el Destino y el curso universal de la Naturaleza).

[15] Sexto Empírico, *Adversus Matemáticos* VII (= *Against the Logicians*, I), § 234 (col. Loeb, n.° 291, p. 127).

La primera etapa en la delimitación del yo consiste en reconocer que, en el ser que soy, ni el cuerpo ni el soplo vital que lo anima me pertenecen propiamente. Sin duda, debo tener cuidado: esto forma parte de la doctrina de los «deberes», de las «acciones apropiadas» a la naturaleza. Es natural, en efecto, y conforme al instinto de conservación, cuidar el cuerpo y el *pneuma* que lo hace vivir, aunque la decisión tomada con respecto a estas cosas que son mías pertenece a un principio de elección que es propiamente mío. El cuerpo y el *pneuma* vital no son míos por completo, porque me los impone el Destino, con independencia de mi voluntad. Se dirá que el *hégemonikon* también viene «dado»; no obstante, viene dado como una fuente de iniciativa, como un «yo» que decide.

En el texto que hemos citado con anterioridad, Marco Aurelio describirá con maestría los diferentes círculos que envuelven al yo o al «yo»,[16] y el ejercicio que consiste en rechazarlos sucesivamente como extraños a mí.

Primer círculo, el más exterior: los *otros*. Como Marco Aurelio dice en otro pasaje (III, 4, 1):

No pierdas la parte de vida que te queda por vivir en representaciones (*phantasiai*) que conciernen a los demás hombres, a menos que pongas esto en relación con algo que sirva al bien común. Porque te privas de realizar otra tarea, si te representas lo que uno u otro hace, por qué lo hace y lo que dice, lo que

[16] Aquí Pierre Hadot hace una distinción entre «moi» y «je», diferenciándose principalmente uno de otro en que «je» es el pronombre personal que cumple la función de sujeto que suele preceder al verbo, y que muchas veces en nuestra lengua se elude. «Moi», en su función pronominal, puede cumplir tanto la función de «yo» como de «me» o «a mí». Hadot pone el acento en el hecho de que ese «yo» que hay que delimitar es tanto un aspecto del alma como una partícula lingüística. (*N. de la T.*)

piensa, lo que maquina y todas aquellas otras cuestiones que te hacen arremolinarte interiormente desviándote de la atención que debes dirigir a tu propio principio director (*hégemonikon*).

Segundo círculo: el pasado y el porvenir. Si queremos tomar conciencia del verdadero yo, hay que concentrarse en el presente y, como dice Marco Aurelio, hay que «circunscribir el presente», separarse de lo que ya no es nuestro, nuestras acciones y nuestras palabras pasadas, nuestras acciones y nuestras palabras futuras. Como ya había afirmado Séneca,[17]

> Hay que suprimir estas dos cosas: el temor por el porvenir, el recuerdo de los antiguos males. Estos ya no me conciernen y el porvenir no me concierne todavía.

Ni el porvenir ni el pasado dependen, pues, de mí. Sólo el presente está en mi poder.

Tercer círculo: el campo de las emociones involuntarias que resultan de las impresiones que reciben el cuerpo y el alma, considerada esta última principio de animación del cuerpo, «soplo vital innato». Para comprender estas emociones involuntarias podemos volver a recordar aquel pasaje del quinto libro, ahora perdido, de las *Declaraciones* de Epicteto que redactó Arriano.[18] Aulo Gelio, en sus *Noches áticas*, cuenta que durante una travesía por el mar vio palidecer a un filósofo estoico en una tormenta, y que a la llegada le preguntó por qué había tenido aquel desfallecimiento. Entonces, éste sacó de su bolsa de viaje el libro de Arriano, en el que Epicteto explicaba que si se

[17] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 78, § 14.
[18] Cfr. más arriba, pp. 135 y 188-189.

producía una sensación más fuerte, más violenta, también el sabio, a pesar de su sabiduría, experimenta una emoción involuntaria que repercute en el cuerpo y en el resto del alma. Eso puede cambiar el color del rostro. Pero, según las palabras de Epicteto: «El sabio no da su consentimiento a esta emoción». Lo que significa que cuando la conciencia racional, es decir, el principio director, traduce en su discurso interior aquella emoción, y enuncia «esto es atroz y espantoso», el principio director rechaza su consentimiento acerca de aquel juicio de valor. Aquel testimonio, señalémoslo de paso, es tanto más interesante cuanto que nos muestra que, en los libros de Arriano hoy perdidos, Epicteto hablaba de temas muy diferentes a los que se tratan en los cuatro primeros libros. En éstos parece que no haya ninguna alusión a los movimientos involuntarios del sabio. Sea como fuere, Marco Aurelio vuelve en otro pasaje a las relaciones entre el principio director y los movimientos involuntarios (V, 26, 1):

> Que la parte directriz y soberana de tu alma permanezca inalterable en presencia del movimiento suave o violento que se produce en la carne, y que no se mezcle con él, sino que se delimite a sí misma y que circunscriba estos afectos a los miembros del cuerpo.

El principio director traza, de algún modo, una frontera entre las emociones sensibles y la libertad del juicio, negándose a dar su consentimiento a juicios que atribuirían un valor positivo o negativo a los placeres o a las penas que se producen en el cuerpo. Esta frontera no impide que el principio director perciba todo lo que pasa en el cuerpo, y asegura así la unidad de la conciencia de todo el ser vivo, al igual que en el viviente cósmico todo se remonta

a la conciencia única del principio director del universo (IV, 40). Desde esta otra perspectiva, continúa Marco Aurelio, no podemos impedir que las sensaciones penetren en el principio director, puesto que son fenómenos naturales; por otro lado, el principio director no debe añadir por sí mismo un juicio de valor sobre ellos.

Por una parte, el principio director asegura la unidad del ser vivo: las sensaciones y las emociones del cuerpo son mías puesto que las percibo desde el interior; pero, por otra, el principio director considera estas sensaciones y estas emociones extrañas a él, en la medida en que rechaza consentir y participar en las turbaciones que introducen en el cuerpo. ¿No debería ser el sabio impasible por completo, absoluto maestro de su cuerpo y de su alma? Ésa es la representación que solemos hacernos del sabio estoico. De hecho, el sabio estoico, como dice Séneca,[19] está lejos de ser insensible:

> Hay males que alcanzan al sabio, sin por ello abatirlo, como el dolor físico, la enfermedad, la pérdida de los amigos, de los hijos, los reveses de una patria devorada por la guerra: a estas cosas, confieso que es sensible, ya que no le imponemos la dureza de la roca o del hierro. No hay virtud alguna en soportar lo que no se siente.

Esta primera impresión de la emoción es el movimiento independiente de nuestra voluntad del que habla Marco Aurelio. También Séneca lo conoce bien:[20]

[19] Séneca, *Sobre la constancia del sabio*, X, 4.
[20] Séneca, *Sobre la cólera*, II, 4, 1.

He aquí como las pasiones nacen, se desarrollan, se vuelven excesivas. Hay ante todo un primer movimiento involuntario, una especie de preparación y de amenaza de pasión. Hay un segundo acompañado de un deseo que aún se puede domar; es la idea: «Tengo que vengarme porque me han engañado». Hay un tercero que ya no podemos dominar, queremos vengarnos absolutamente. El primer choque sobre el alma sólo podemos evitarlo con ayuda de la razón, con determinados movimientos reflejos que le advienen al cuerpo, como el bostezo... La razón no puede vencerlos, quizá el hábito y una atención continua los atenúan. El segundo movimiento, que nace de un juicio, puede suprimirse por un juicio.

Ni el sabio puede escapar, según los estoicos, a estos primeros movimientos involuntarios. Siempre experimenta, como dice Séneca, apariencias, «sombras de pasión».[21]

El cuarto círculo, «aquel oleaje turbulento que te baña con su flujo», es el del curso de los acontecimientos, es decir, el del Destino y del tiempo en que el Destino se desvela (IV, 43):

Un río de todos los acontecimientos, una corriente violenta, he aquí la eternidad; apenas ha aparecido cada cosa, ya ha pasado, pasa otra y también ésta se la llevará.

O incluso (V, 23):

Piensa a menudo en la rapidez con la que los seres y los acontecimientos pasan y desaparecen: ya que la sustancia universal es como un río y un flujo perpetuo.

[21] Cfr. Séneca, *Sobre la cólera*, I, 16, 7.

reconocemos que todo este flujo de cosas y de acontecimientos nos es extraño, añade Marco Aurelio, seremos elevados por encima de los entrelazamientos del Destino». Sin duda, este flujo arrastra nuestro cuerpo, nuestro soplo vital; las representaciones de las cosas que se han recibido en el cuerpo y el soplo vital forman parte de este flujo ya que se producen por causas exteriores a nosotros. Pero el yo que toma conciencia gracias a la libertad de juicio, que implica también una libertad del deseo y del querer; es extraño a este flujo. Así pues, ese yo, ese principio director, ese pensamiento, se elevan por encima del tejido del destino.

El yo, tomando conciencia de su libertad, sólo actúa haciendo coincidir su razón con la Razón de la Naturaleza universal.

Quiere lo que ocurre, es decir, lo que quiere la Naturaleza universal. Dice interior y exteriormente la verdad; ante todas las representaciones que se presentan al asentimiento del principio director, se limita a la representación objetiva sin añadir juicios de valor sobre las cosas que no tienen valor moral. Finalmente hace lo que es justo; siguiendo la Razón, actúa al servicio de la comunidad humana. Reconocemos aquí (XII, 3, 3) los tres ámbitos de ejercicio (*topoi*) de Epicteto que, como hemos visto,[22] había retomado Marco Aurelio. Circunscribirse, delimitarse a sí mismo, es practicar este triple ejercicio: es, en el orden del *asentimiento*, no aceptar los juicios de valor que vienen influenciados por el cuerpo y el soplo vital (que no son yo); es, en el orden del *deseo*, reconocer que todo lo que no depende de mi elección moral es indiferente; es, en el orden de la *acción*, superar la preocupación egoísta

[22] Cfr. más arriba p. 141 y pp. 161-171.

del cuerpo y del soplo vital para alcanzar el punto de vista de la Razón, común a todos los hombres, y querer así lo que es útil al bien común.

Tras llegar a este punto culminante, Marco Aurelio retoma el tema de la delimitación del yo para precisar algunos aspectos. El esfuerzo de concentración debe hacernos tomar consciencia de que las cosas se han apegado a nosotros, que no se distinguen de nosotros, que nuestro yo se confunde en ellas porque nos hemos apegado a ellas. Este tema de la alienación en las cosas a las que nos apegamos es apreciado por Epicteto (IV, 1, 112):

Purifica tus juicios para que nada de lo que no es «tuyo» se apegue a ti, se vuelva connatural a ti, de modo que no experimentes sufrimiento si te lo arrancan.

Estos objetos no son «nuestros», porque son diferentes de nosotros y sobre todo porque, recuerda Epicteto, pertenecen al Destino y a Dios, que son libres de retomarlos después de habérnoslos dado (III, 24, 84):

Cuando nos apegamos a algo, no debemos apegarnos como a un objeto que no se nos pudiera quitar, sino como a un objeto del género de una marmita o de una copa de vidrio; de modo que, si se rompe, acordándose de lo que era, no sufra ninguna turbación... Acuérdate de que amas a un mortal, que no amas nada que te pertenezca propiamente. Esto se te ha dado para el momento presente, no como algo que se te pudiera quitar o que fuera para siempre, sino como un higo o un racimo de uva en una estación determinada del año: si lo deseas durante el invierno, eres estúpido.

Marco Aurelio, a continuación, se concentra en el instante presente. Este lazo indisoluble entre la delimitación del yo y la delimitación del momento presente es muy significativo. No soy yo mismo y no soy libre excepto actuando, interior o exteriormente, y sólo puedo actuar en el ahora. Sólo el instante presente es mío. No vivo más que este momento.

Así aislado, regresado a sí mismo, el yo, dice Marco Aurelio, es comparable al *Sphairos* de Empédocles. Con este término, Empédocles designaba el estado de unidad del universo cuando lo domina el Amor, por oposición al estado de división en el que se encuentra cuando lo domina el Odio. En el estado de unidad es redondo y goza de su inmovilidad alegre.[23] En la tradición filosófica, el *Sphairos* de Empédocles se había convertido en el símbolo del sabio, «absolutamente en sí mismo, bien redondeado y esférico, a fin de que nada exterior pudiera adherírsele a causa de su forma lisa y pulida», como explica Horacio.[24] Esta imagen corresponde al ideal de la ciudadela interior, inexpugnable (VIII, 48, 3), impenetrable, que representa el yo que se ha delimitado a sí mismo.

Al final de este texto, Marco Aurelio alude al *daimôn* interior, que es, para él, idéntico al yo, al principio director, a la facultad de reflexión. Volveremos sobre esta noción de *daimôn*.[25]

Esta delimitación del yo es, en el fondo, el ejercicio fundamental del estoicismo que implica una transformación absoluta de nuestra consciencia de nosotros mismos, de nuestra relación con nuestro cuerpo y con los bienes exteriores, de nuestra actitud con respecto al pasado y al

[23] Cfr. más arriba cap. IV, n. 10.
[24] Cfr. *ibid.*
[25] Cfr. más abajo p. 217-218.

porvenir, una concentración en el momento presente, una ascesis de desapego, el reconocimiento de la causalidad universal del Destino en el que estamos inmersos, el descubrimiento de que podemos juzgar libremente, de que podemos dar a las cosas el valor que queramos darles.

En consecuencia, este movimiento de delimitación del yo opera una distinción entre lo que creemos que es nuestro verdadero yo (el cuerpo, pero también el alma, como principio vital, con las emociones que experimenta) y nuestra posibilidad de elegir. Lo que creemos nuestro verdadero yo nos lo ha impuesto el Destino, pero nuestro verdadero yo se eleva por encima del Destino. Esta oposición entre los dos «yoes» aparece muy claramente en un texto en el que Marco Aurelio reconoce su lentitud de espíritu: es innata, pertenece a su carácter, a su constitución física, no depende de él, no más que su talla o que el color de sus ojos. Sin embargo, lo que depende de él es la libertad que tiene de actuar moralmente (V, 5):

> No puedes admirar tu vivacidad de espíritu. ¡Sea! Pero hay muchas otras cosas sobre las que no puedes decir: no estoy dotado. He aquí las cosas que debes mostrar porque están completamente en tu poder: ser sin duplicidad, ser serio, soportar el sufrimiento, despreciar el placer, no quejarse del Destino, tener pocas necesidades, ser libre, benevolente, simple, evitar el parloteo, poseer grandeza de alma. ¿No sientes cuántas cosas hay que estás en condición de mostrar, para las que la ausencia de don y de capacidad natural no puede servirte de excusa?

A la toma de conciencia por medio de la cual se descubre el yo psicológico, con sus cualidades y sus defectos determinados por el Destino, se opone la toma de conciencia del yo como principio director capaz de acceder a la esfe-

ra de la moralidad. Hay aquí dos aspectos de la facultad de pensar y de la razón. Si la razón es inherente a todo ser humano, no es igual para todos los hombres más que como facultad de juicio y de decisión moral, pero esto no impide que haya diferencias de cualidad en cuanto especulación y expresión se refiere, dependiendo de las particularidades psicológicas individuales.

Precisemos bien que el yo, principio de libertad capaz de acceder a la moralidad, no es en sí mismo ni bueno ni malo. Es indiferente. Poder elegir, es poder elegir el bien o el mal, poder ser bueno o malo. La racionalidad no es, como para Platón, buena en sí misma. La razón puede estar depravada por completo (X, 13):[26]

> [Las malas acciones], los hombres las cometen no con sus manos o sus pies, sino con la parte más noble de sí mismos, que se convierte, sin embargo, si quiere, en fe, pudor, verdad, ley, buen *daimôn*. Es a través de la delimitación del yo que gane la libertad en el destino

La delimitación del yo, como poder de libertad que trasciende el Destino, equivale a la delimitación de la facultad que tengo de juzgar y de dar –o rechazar– mi consentimiento a mis juicios de valor. El Destino puede obligarme a tener un cuerpo, a ser pobre o estar enfermo, a tener hambre, a morir tal día, pero tengo la libertad de pensar lo que quiera sobre estos estados; puedo negarme a considerarlos desgracias; nadie puede quitarme esta libertad de la mirada. Pero ¿en nombre de qué, en virtud de qué juzgaré que el único bien es el bien moral, que el único mal es el mal moral? Es aquí donde interviene el misterio de la libertad. El yo que tiene la capacidad de juzgar y de

[26] Cfr. más arriba p. 169.

elegir puede convertirse, como apunta Marco Aurelio, en «fe, pudor, verdad, ley, buen *daimôn*» o lo contrario. Puede, si lo quiere, identificarse con la Razón universal, con la Norma trascendente que plantea el valor absoluto de la moralidad. Al escribir sus ejercicios espirituales, Marco Aurelio se sitúa precisamente a este nivel, y se identifica con la Razón universal, con la norma trascendente. Es lo que Epicteto llama el «Otro» (I, 30, 1):

> Cuando vayas a encontrarte a algún poderoso, acuérdate de que hay Otro que mira desde arriba lo que pasa y que más vale complacerle a él que a ese hombre.

Ese Otro, como una voz interior, dialoga con el principio director en la discusión que imagina Epicteto en la continuación del texto, y es también aquel Otro trascendente que Marco Aurelio hace dialogar con él en las *Meditaciones*.

Aunque Marco Aurelio no haga la distinción de manera explícita, hay una diferencia entre la *libertad de elección*, gracias a la cual el principio director tiene la posibilidad de hacerse él mismo bueno o malo, y la *libertad real*, gracias a la cual, escogiendo el bien moral y la Razón universal, el principio director consigue que sus juicios sean verdaderos, que sus deseos se realicen y que sus voluntades resulten eficaces. Sólo esta libertad real es, propiamente, la libertad.

El principio director es, por lo tanto, una ciudadela interior inexpugnable, en tanto que libertad de elección, que no se puede forzar si se niega, pero mucho más inexpugnable aún en tanto que libertad real si, gracias a identificarse con la Razón universal, se libera de todo lo que podría servir a sus juicios, sus deseos y su voluntad (VIII, 48):

Acuérdate de que el principio director se vuelve invencible cuando, recogido en sí mismo, se contenta con no hacer lo que no quiere, incluso si esta resistencia es irracional.

Pero ¿qué ocurrirá cuando emita un juicio rodeándose de circunspección y de razón? He aquí por qué la inteligencia libre de las pasiones es una ciudadela. Porque el hombre no tiene ninguna fortaleza que sea más fuerte que ella. Si se refugia en ella, estará a partir de entonces en una posición inexpugnable.

Al descubrir que es libre de juzgar, de dar el valor a los acontecimientos, y que nada puede forzarlo a cometer el mal moral, el principio director experimenta un sentimiento de seguridad absoluta; nada puede invadirlo ni turbarlo. Es como un promontorio en el que rompen las olas. Él permanece de pie, inmóvil, y a su alrededor viene a morir la efervescencia de las olas (IV, 49, 1).

En el texto de Marco Aurelio comentado extensamente con anterioridad,[27] se observa una equivalencia absoluta entre cinco términos: el yo, el intelecto (*noûs*), el poder de reflexión (*dianoia*), el principio director (*hégemonikon*), y el *daimôn* interior. Todo ello sigue la tradición estoica, incluso la noción de *daimôn*, que aparece muy claramente en Crisipo,[28] quien define la vida bienaventurada como aquella en la que se actúa «según el acuerdo del *daimôn* que está en cada uno de nosotros con la voluntad del gobernador del universo».

El lector moderno comprenderá fácilmente que se identifique el yo con el intelecto, el poder de reflexión o el principio director. Pero la noción de *daimôn* le parecerá

[27] Cfr. más arriba p. 203.

[28] *Stoïciens*, p. 44 (§ 88); SVF, vol. III, § 4.

más oscura. Es cierto que es muy antigua: en los poemas homéricos el *daimôn* evoca a menudo la noción de destino individual y, de una manera general, un principio divino difuso. Sin hablar del famoso *daimôn* de Sócrates, que se presenta a Platón como una voz interior, observaremos que el propio Platón, al final de *Timeo* (90a), cuando se refiere al alma razonable, «que es, en nosotros, el alma soberana», afirma que «el dios nos la ha regalado a cada uno de nosotros como si fuera un *daimôn*», y que el hombre que ha llegado a alcanzar la verdadera realidad «rinde culto sin cesar a la divinidad, manteniendo en buen estado el *daimôn* que habita en él». Para Aristóteles, el intelecto que está en nosotros es algo divino.[29]

¿Este *daimôn* que está en nosotros no es un poder que trasciende al yo y que se identifica con el yo? Para Platón, sin embargo, *nosotros* somos el alma razonable. Y, no obstante, dice que debemos mantener este *daimôn* «en buen estado». Esto evoca probablemente la estatua de un dios al que hay que rendir culto.

En Marco Aurelio encontramos la misma ambigüedad. A veces dice que hay que conservar, preservar de toda mancha, esta divinidad interior, como si pudiera mancillarse (II, 13, 1; II, 17, 4; III, 12, 1; III, 16, 3). Otras veces, por el contrario, afirma que hay que acatar la voluntad del *daimôn* que Dios nos ha dado, como si fuera una realidad que nos trasciende (III, 5, 2; V, 27).

De hecho, para Marco Aurelio, estas afirmaciones no significan que el *daimôn* sea algo distinto al poder de reflexión o del intelecto. Del poder de reflexión dirá, por ejemplo, como del *daimôn*, que hay que velar durante toda la vida (III, 7, 4), «por preservarlo de una deforma-

[29] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 b 26.

ción que no convendría a un viviente que piensa y vive en comunidad con los otros hombres».

A decir verdad, si se sustituye el *daimôn* por «razón», todo se aclara: por un lado la razón es, a ojos de los estoicos, una parte de la Razón divina universal que ésta nos ha dado y hay que seguir su voluntad. Pero, por otro lado, nuestra razón puede corromperse y hay que velar por preservarla de todo prejuicio: este don celeste es un don frágil.

Pero ¿qué relación hay entre este *daimôn* y el yo? ¿No se presenta como trascendente al yo? Es cierto que corresponde a la Norma trascendente de la que hemos hablado y que era precisamente la Razón. Corresponde al «Otro» que evocaba Epicteto, a una especie de voz interior que se impone a nosotros. Sin embargo, esta es, justamente, la paradoja de la vida moral. El yo se identifica con una Razón trascendente que está a la vez por encima de él y de sí mismo: «Alguien que esté en mí, más yo mismo que yo».[30] Plotino[31] dirá del Intelecto, a través del cual vivimos la vida espiritual: «Es una parte de nosotros mismos y ascendemos hacia él». Si bien el yo se eleva a un nivel trascendente, le resulta muy difícil mantenerse en él. La figura del *daimôn* permite a Marco Aurelio expresar, en una tonalidad religiosa, el valor absoluto de la intención moral, del amor del bien moral. Ningún valor es superior a la virtud y al *daimôn* interior (III, 6, 1-2). El resto no es más que mezquindad y tiene poco valor (III, 6, 3) en comparación con los misterios que honran la eminente dignidad del *daimôn* interior.

[30] P. Claudel, *Versos de exilio*, VII.

[31] Plotino, *Enéadas*, I, 1, 13, 7.

Esta afirmación estoica sobre la trascendencia del orden de la intención moral en relación a otra realidad puede compararse con la distinción de los tres órdenes que plantea Pascal: la «carne», el «espíritu» y la «voluntad»[32] y, sobre todo: los «cuerpos», los «espíritus» y la «caridad». Cada orden trasciende infinitamente el otro: «De todos los cuerpos juntos no podríamos extraer un pequeño pensamiento; esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no podríamos extraer un movimiento de verdadera caridad. Esto es imposible, de otro orden, sobrenatural».[33] Este pensamiento de Pascal está destinado a hacer comprender que Jesucristo no tiene ni el estallido de la grandeza física y carnal, ni el del genio intelectual. No hay nada más simple y más escondido. Su grandeza es de un orden distinto. De la misma manera, para los estoicos, el orden de la buena voluntad, el orden de la intención moral, trasciende infinitamente tanto el orden del pensamiento y del discurso teórico como el de la grandeza física. Lo que iguala al hombre a Dios es la razón que elige el bien moral.

«Todo es asunto de juicio de valor»

Se podría pensar que la disciplina del asentimiento que prescribe consentir sólo en las representaciones comprensivas y que representa, como hemos visto,[34] la lógica vivida y puesta en práctica, se ejerce únicamente en un ámbi-

[32] Pascal, *Pensamientos*, § 460, p. 544 Brunschvicg (Classiques Hachette).

[33] *Ibid.*, § 793, p. 695.

[34] Cfr. más arriba pp. 173 y 181-182.

to limitado y determinado: el de la rectitud del discurso interior, sin invadir los otros ámbitos de ejercicio, el del deseo y el de la acción.

De hecho, no es nada de eso. En primer lugar, no se ejerce sólo a propósito del discurso interior, sino también del discurso exterior. Dicho de otro modo, consiste en no mentirse y en no mentir a los demás.[35] Por eso Marco Aurelio llama «verdad» (IX, 1, 2) a la virtud que le corresponde. Pero, sobre todo, como hemos visto a lo largo de todo este capítulo, abarca las demás disciplinas que se practican por medio de una rectificación perpetua de nuestro discurso interior y de lo que nos decimos a nosotros mismos sobre las cosas. Por una parte, la práctica de la disciplina del asentimiento –la crítica de los juicios de valor– supone admitir el principio de acción, fundamental en el estoicismo: no hay otro bien que el bien moral, no hay otro mal que el mal moral. Por otra parte, la práctica de las disciplinas del deseo y de la acción consiste esencialmente en la rectificación de los juicios que dirigimos hacia las cosas. Según los estoicos, y de manera general, dejando a un lado los refinamientos doctrinales y las querellas escolares, el deseo y el impulso a la acción son principalmente asentimientos.[36] Implica, sin duda, una noción de «movimiento-hacia», aunque este movimiento es inseparable de la adhesión interior a un juicio determinado, a un determinado discurso pronunciado con respecto a las cosas.

Según Marco Aurelio «todo es un asunto de juicio de valor». No hay en ello subjetivismo o escepticismo, sino la simple aplicación de lo que podríamos llamar el «inte-

[35] Cfr. más abajo p. 377.

[36] SVF, vol. III, § 171 y *Stoïciens*, p. 133 (al final de la página). Cfr. A.-J. Voelke, *Volonté...*, pp. 50-55.

lectualismo» estoico, heredado del socratismo, la doctrina según la cual toda virtud es un saber[37] y todo vicio una ignorancia. Sea cual fuere el sentido exacto de la doctrina socrática, no se trata de un saber o de una ignorancia teóricos y abstractos, sino de un saber y un no-saber que comprometen al individuo; un saber que no se dirige a juicios de existencia, sino a juicios de valor que ponen en cuestión la manera de vivir. El anglicismo «realizar» expresa bien este matiz. El hombre que comete una falta no «realiza» que su acción es mala: la cree buena, por un falso juicio de valor. El hombre de bien «realiza»[38] que el bien moral es el único bien, y comprende a qué género de vida lo compromete este juicio de valor. Esto implica que todo hombre tiene el deseo natural del bien y que no puede faltar a él si no es porque se equivoca sobre la naturaleza de éste. Como bien ha señalado R. Schaerer,[39] en este postulado se funda la dialéctica socrática y platónica: «Ninguna discusión es posible si el adversario se niega a admitir que el bien, bajo una u otra forma, predomina sobre el mal».

Desde la perspectiva de este «intelectualismo»: «Nadie es malo voluntariamente», ya que el malo, aunque desee de manera natural el bien, se equivoca en el juicio de valor que dirige a la naturaleza del bien. Y, como dicen Epicteto y Marco Aurelio,[40] siguiendo a Platón: «Cada alma es privada de la verdad involuntariamente».

[37] SVF, vol. III, § 265; *Stoïciens*, p. 45 (§ 92).

[38] El verbo «realize» en inglés tiene sentido tanto de realizar, es decir, de llevar algo a cabo, como de «darse cuenta de», que el verbo en castellano no tiene. Debemos entenderlo aquí también según ese doble sentido. (*N. de la T.*)

[39] R. Schaerer, *La Question platonicienne*, París-Neuchâtel, 1969, p. 100.

[40] Cfr. más arriba pp. 137-138.

Epicteto expresa en otro lugar con mucha fuerza esta doctrina (II, 26):

Toda falta implica una contradicción. Puesto que el que peca no quiere incurrir en falta, sino hacerlo bien, es evidente que no hace lo que quiere. El ladrón, en efecto, ¿qué quiere hacer? Lo que le es útil. Entonces, si el robo es para él una cosa perjudicial, no hace lo que quiere. Ahora bien, a toda alma razonable le horroriza la contradicción. Mientras no tiene conciencia de estar en una contradicción, nada le impide hacer cosas contradictorias, pero desde que ha tomado conciencia de ello, debe necesariamente alejarse de la contradicción y evitarla, absolutamente, como por error: una dura necesidad obliga a renunciar al que se da cuenta de este error, pero durante todo el tiempo en que no aparezca, se adhiere a él como si fuera verdad. Es, pues, hábil para razonar y sabe al mismo tiempo refutar y convencer, el que es capaz de mostrar a cada uno la contradicción que motiva su falta y de hacerle ver claramente cómo no hace lo que quiere sino lo que no quiere. Si, en efecto, se le puede mostrar esto a un hombre, por sí mismo se retirará, pero mientras no se le muestre, que no se sorprenda si persiste en su falta, porque hace lo que hace pensándose que es una buena acción. He aquí por qué Sócrates, lleno de confianza en esta facultad, decía: «No tengo el hábito de invocar otro testimonio de mis palabras, y siempre me contento con el que discute conmigo, reclamo su sufragio, apelo a su testimonio, y él sólo remplaza por mí a todos los demás». Es porque sabía qué hace oscilar al alma razonable: semejante a una balanza se inclinará, lo queramos o no. Muéstrale al principio director razonable la contradicción y renunciará a ella. Pero si no la muestras, acúsate antes a ti mismo, más que a aquel a quien no llegas a convencer.

«Todo es asunto de juicio de valor» (II, 15; XII, 26, 2), ya se trate de la disciplina del asentimiento, de la disciplina del deseo o de la disciplina de la acción. ¿Las dos últimas

se reducen a la primera? Las descripciones de Marco Aurelio y de Epícteto nos invitan a pensar que se ejercen en ámbitos diferentes, según las relaciones diferentes que tenemos con la realidad. Mi relación con la Naturaleza universal y con el cosmos es objeto de la disciplina del deseo; mi relación con la naturaleza humana, de la disciplina de la acción; mi relación conmigo mismo en tanto que capacidad de asentimiento, de la disciplina del asentimiento. Esto no quita que se ejerza el mismo método en las tres disciplinas: se trata siempre de examinar y de criticar los juicios que emito, ya sea sobre los acontecimientos que me suceden, ya sobre la acción que quiero emprender. Desde este punto de vista, como señala É. Bréhier, «la lógica penetra toda la conducta».[41]

[41] É. Bréhier, Prefacio a A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'épistémologie des stoïciens*, Chambéry, s. d., p. V.

VII
EL ESTOICISMO DE LAS «MEDITACIONES». LA DISCIPLINA DEL DESEO O EL «AMOR FATI»

DISCIPLINA DEL DESEO Y DISCIPLINA DEL IMPULSO

Los antiguos estoicos distinguían dos funciones principales del principio director: el asentimiento, que se refiere al ámbito de la representación y del conocimiento, y el impulso activo (*hormé*), el querer, que se refiere al ámbito de la motricidad, del movimiento hacia los objetos, provocado por las representaciones.[1] Epicteto y Marco Aurelio después de él *son los únicos* que distinguen, no ya dos, sino tres funciones: el asentimiento, el deseo y el impulso activo, a los que corresponden las tres disciplinas del asentimiento, el deseo y el impulso.

Encontramos en Marco Aurelio una descripción sistemática de la realidad que justifica esta oposición entre deseo e impulso de una manera mucho más precisa que en las declaraciones de Epicteto que refiere Arriano.

Deseo e impulso activo representan un desdoblamiento de la noción de voluntad: el deseo es una voluntad ineficaz y el impulso activo (o tendencia), una voluntad que produce un acto. El deseo se refiere a la afectividad; la tendencia, a la motricidad. El primero se sitúa en el ámbito de lo que experimentamos, placer y dolor, y de lo que deseamos experimentar: es el campo de la pasión, es a la vez un estado del alma y una pasividad con respecto a

[1] Cfr. A.-J. Voelke, *Volonté...*, pp. 131-133.

una fuerza exterior que se impone a nosotros. La segunda se sitúa, por el contrario, en el campo de lo que queremos o no queremos hacer: es el campo de la acción, de la iniciativa, en el que una fuerza interior en nosotros quiere ejercitarse.

Para Marco Aurelio, el deseo o la aversión suponen una pasividad; los provocan los acontecimientos exteriores, que se producen, también ellos, por una *causa* que es *exterior* a nosotros; la tendencia a actuar o a no actuar, en cambio, es el efecto de la *causa interior* a nosotros (IX, 31). Estas dos causas corresponden, para él, respectivamente, a la *Naturaleza común y universal* y a *nuestra naturaleza* (XII, 32, 3):

> Nada tiene importancia, sino actuar, como *tu propia naturaleza* te lo ordene; padecer, como la *Naturaleza común* lo traiga.

Y también (V, 25):

> En aquel mismo momento tengo lo que quiere que tenga en aquel momento la *Naturaleza común* y hago en aquel momento lo que *mi propia naturaleza* quiere que haga en aquel momento.

O bien (VI, 58):

> Vivir según la razón de *tu propia naturaleza*, nadie te lo impide. Contra la razón de la *Naturaleza común* no te ocurrirá nada.

Oponiendo causa exterior y causa interior, Naturaleza común y naturaleza propia, Marco Aurelio da un fundamento ontológico a la disciplina del deseo y a la del impulso. La primera tiene por objeto mi relación con el curso inmenso, inexorable, imperturbable de la Naturaleza, con el

flujo de los acontecimientos. A cada instante me encuentro con el acontecimiento que el Destino –la Causa única, universal y común a todas las cosas– me había reservado. La disciplina del deseo consistirá en negarse a desear lo que no sea voluntad de la Naturaleza del Todo.

La segunda, la disciplina del impulso activo y del querer, tiene por objeto la manera en que mi minúscula causalidad se inserta en la causalidad del mundo. Consiste en querer hacer lo que mi propia naturaleza quiere que haga.

Hemos visto[2] que la disciplina del asentimiento constituye el método fundamental de las otras dos disciplinas, dependiendo tanto el deseo como el impulso del consentimiento que se dé o no a las representaciones. Si es así, puesto que en cierto sentido la disciplina del asentimiento está implicada en las otras dos, el ejercicio de la vida filosófica se resumirá en las dos disciplinas del deseo y del querer activo (XI, 13, 4):

> ¿Qué mal puede haber para ti si *haces* lo que, en este momento presente conviene a *tu naturaleza*,
>
> y si *aceptas* lo que, en este momento presente, adviene en el buen momento para la *Naturaleza del Todo*?

¿Qué representan exactamente estas dos naturalezas? «Mi» naturaleza no es mi carácter particular individual, sino mi naturaleza de hombre, mi razón, común a la de todos los hombres. Corresponde al yo trascendente del que hemos hablado a propósito de la disciplina del asentimiento, al principio divino, al *daimôn* que está en nosotros (V, 10, 6):

[2] Cfr. más arriba pp. 221-224.

No me ocurrirá nada que no sea conforme a la *Naturaleza del Todo.* De mí depende no *hacer* nada que sea contrario a *mi dios y mi daimôn.*

«Mi» naturaleza y la Naturaleza común no se oponen, no son exteriores la una a la otra porque «mi» naturaleza y «mi» razón no son sino la emanación de la Razón universal y de la Naturaleza universal, que son inmanentes a todas las cosas. Las dos naturalezas son, pues, idénticas (VII, 55, 1):

Dirige tus miradas al frente para ver hacia qué te conduce la naturaleza: *la del Todo*, por medio de los *acontecimientos* que vienen a tu encuentro; *la tuya*, por medio de lo que *debes hacer.*

Estas nociones se remontan de hecho al antiguo estoicismo, al menos hasta Crisipo,[3] quien, definiendo el fin moral como una vida conforme a la naturaleza, precisaba que, por medio de esta palabra, entendía a la vez la Naturaleza universal y la naturaleza propia del hombre. Asimismo, la identidad entre la «naturaleza» (*phusis*) y la «razón» (*logos*) está atestiguada en toda la tradición estoica.[4] La identidad entre estos dos términos significa que el mundo y todos los seres se originan en un proceso de crecimiento (es, en cierto sentido, el significado de la palabra *phusis*) que tiene en sí mismo su método, su ley racional de encadenamiento y de organización (es el sentido de la palabra *logos*). El hombre como ser razonable vive según su natu-

[3] *Stoïciens*, p. 44 (§ 87-89); SVF, vol. III, § 4.

[4] Sobre la identidad entre vivir según la naturaleza y vivir según el *logos* (Marco Aurelio, VII, 11), cfr. *Stoïciens*, p. 44 (§ 86); SVF, vol. III, § 178.

raleza cuando vive según su ley interna (la razón). Volvemos siempre a la intuición fundamental del estoicismo: la coherencia consigo mismo, que es a la vez la ley que genera la realidad y rige tanto el pensamiento como la conducta humana. Las dos disciplinas, la del deseo y la del impulso, consisten finalmente en preservar la coherencia consigo mismo, con el Todo del que formamos parte (IV, 29, 2):

> Es un fugitivo quien huye de la razón de la ciudad humana..., es un absceso del mundo quien se separa y se aleja de la Razón de la Naturaleza común, acogiendo con displacer los acontecimientos que le advienen... Es un miembro amputado de la ciudad quien separa su alma particular de la de los otros seres razonables, puesto que el alma es una.

Por la disciplina del deseo, no debemos desear sino lo que es útil al Todo del mundo, porque esa es la voluntad de la Razón universal; por la disciplina del querer y del impulso, no debemos querer sino lo que sirve al Todo de la ciudad humana, porque es lo que quiere la razón recta, común a todos los hombres.

CIRCUNSCRIBIR EL PRESENTE

Quizá el lector ya lo haya notado. Lo que más caracteriza la presentación de los tres temas de ejercicio en Marco Aurelio, y lo que más la diferencia de las exposiciones análogas en las declaraciones de Epicteto que redactó Arriano, es la insistencia con la que subraya que estos ejercicios se refieren al presente: a la representación *presente*, para la disciplina del asentimiento; al acontecimiento *presente*, para la disciplina del deseo, y a la acción *pre-*

sente, para la disciplina del impulso activo. Ya habíamos visto que el ejercicio destinado a delimitar y a circunscribir el yo era, al mismo tiempo, indisolublemente, un esfuerzo por concentrarse en el presente.[5]

Este proceso de delimitación del presente es completamente análogo al proceso por medio del cual, en la representación objetiva y adecuada, nos limitamos a los hechos, a la realidad, negándonos a añadir un juicio de valor. En cierto sentido, los juicios de valor que nos turban se refieren siempre al pasado o al porvenir. Nos agitamos por las consecuencias que tendrá para nosotros en el futuro un acontecimiento presente, pero también un acontecimiento pasado, o tememos un acontecimiento futuro. En todo caso, en lugar de limitarnos a lo que pasa en el presente, nuestra representación se desborda hacia el pasado y hacia el porvenir, hacia algo que no depende de nosotros y que por lo tanto nos es indiferente (VI, 32, 2):

> Para la facultad de reflexión (*dianoia*), son indiferentes todas las cosas que no son sus actividades propias. Pero todas las cosas que son sus actividades propias están en su poder. Y, de hecho, incluso entre estas actividades, no se preocupa más que del presente. Porque también sus actividades futuras o pasadas, en aquel momento presente, le son indiferentes.

Sólo el presente está en nuestro poder, simplemente porque no vivimos más que el momento presente (III, 10, 1; XII, 26, 2; II, 14). Tomar conciencia de él es tomar conciencia de nuestra libertad.

Porque el presente no es real y sólo tiene valor si tomamos conciencia de él, si lo delimitamos, distinguiendo

[5] Cfr. más arriba p. 207 y 213.

del pasado y del porvenir, el acontecimiento presente o la acción presente. Tenemos que reconocer que nuestra vida real se limita a la punta minúscula que nos pone en contacto, a cada instante, activa o pasivamente, por medio del acontecimiento presente o de la acción presente, con el movimiento general del universo. «Circunscribir lo vivido presente» es, en efecto, a la vez aislarlo respecto al pasado y al provenir reconociendo su pequeñez.

Esta delimitación del presente tiene dos aspectos principales. Se trata, por una parte, de hacer soportables las dificultades y las pruebas reduciéndolas a una sucesión de instantes breves; y se trata, por otro lado, de intensificar la atención dirigida a la acción o el consentimiento en los acontecimientos que vienen a nuestro encuentro. Estos dos aspectos se reducen a una misma actitud fundamental, que consiste, como ya hemos visto, en transformar nuestra manera de ver las cosas y nuestra relación con el tiempo.

El primer aspecto aparece muy claramente en este texto (VIII, 36):

No te turbes a ti mismo representándote por adelantado la totalidad de tu vida. No busques añadir mentalmente, en su intensidad y su número, todas las dificultades penosas que podrían advenir. Sino que con motivo de cada una, cuando se presente, pregúntate a ti mismo: «¿Qué hay de insoportable e intolerable en este asunto?». Porque te avergonzarás de ti mismo si respondes que sí a esta pregunta. Además, acuérdate de que no son ni el pasado ni el futuro lo que pesa sobre ti, sino siempre el presente. Aquel te parecerá más pequeño si lo circunscribes definiéndolo y aislándolo, y si te avergüenzas de tu facultad de reflexión si ésta no es capaz de afrontar esa pequeña cosa aislada.

Volvemos a encontrar siempre el mismo método de crítica de las representaciones y de los juicios de valor, que

consiste en arrancar a las cosas la falsa apariencia que nos asusta, en definirlas adecuadamente sin entremezclar las representaciones extrañas a la representación primera y objetiva que tenemos de ellas. Es el método de definición física.[6] Consiste, según Marco Aurelio, en reducir una realidad a lo que es y descomponerla en sus partes para descubrir que es sólo una suma de las partes. Ningún objeto nos hará perder el dominio de nosotros mismos si lo sometemos a este método de división (XI, 2):

> Una melodía seductora... puedes despreciarla si la divides en cada uno de sus sonidos y si te preguntas a propósito de cada uno de ellos si eres menos fuerte que él; porque te llenarás de vergüenza. Lo mismo ocurrirá si haces esto con la danza, descomponiéndola en cada movimiento o cada figura... En breve, salvo por la virtud y lo que es efecto de ella, acuérdate de ir lo más rápido posible a las partes de un proceso y rebajar su valor, a través de la división que haces de estas cosas. Traslada este método también al conjunto de la vida.

En referencia a lectura de Marco Aurelio o a su experiencia psicológica, Anatole France debió de hacer una notación análoga: «Mi madre tenía por costumbre decir que, en detalle, los rasgos de Mme. Gance no tenían nada extraordinario. Cada vez que mi madre expresaba este sentimiento, mi padre agitaba la cabeza con incredulidad. Es que aquel padre excelente hacía sin lugar a dudas como yo: no detallaba los rasgos de Mme. Gance. Y fuera cual fuera el detalle, el conjunto era encantador».[7]

[6] Cfr. más arriba p. 192-193.

[7] Anatole France, *Le Livre de mona mi*, XI, en *Œuvres*, La Pléiade. París, vol. I, p. 515.

Sea como fuere, se habrá notado la fórmula de Marco Aurelio: «Traslada este método también al conjunto de la vida». Volvemos a encontrar aquí el método de delimitación y de definición del instante presente del que hablábamos. Asimismo, no hay que perder el dominio de sí a causa de un canto o una danza, porque finalmente se reducen a una serie de notas o movimientos que no dejan de ser instantes sucesivos; tampoco hay que dejarse desalentar por la representación global de toda la vida, es decir, por la suma de todas las dificultades y de todas la pruebas que nos esperan. Nuestra vida es como la danza o el canto, divisible en unidades, y no está hecha más que de estas unidades. Basta realizar de manera sucesiva cada una de estas unidades para ejecutar un movimiento de danza o un canto. De igual modo, la vida está hecha de una serie de instantes que vivimos de manera sucesiva y que podemos dominar si sabemos definirlos y aislarlos de manera exacta.

Por otro lado, la otra finalidad del ejercicio de definición del presente es identificar la atención que prestamos a lo que hacemos o vivimos en ese momento. Ya no se trata esta vez de disminuir la dificultad o el sufrimiento, sino, por el contrario, de exaltar la conciencia de la existencia y la conciencia de la libertad. Marco Aurelio no desarrolla este tema, pero subyace en la insistencia con que vuelve sobre la necesidad de concentrarse en la representación *presente*, la acción *presente*, el acontecimiento *presente*, sin inquietarse por el pasado ni por el porvenir (XII, 1, 1-2):

> Toda esta felicidad que buscas alcanzar con largos rodeos puedes tenerla de inmediato... Quiero decir, si dejas atrás el pasado, si abandonas el futuro a la providencia y dispones el presente según la piedad y la justicia.

Hay que precisar que la piedad representa, para Marco Aurelio, la disciplina del deseo que nos hace consentir «piadosamente» a la voluntad divina manifestada en los acontecimientos, y que la justicia corresponde para él a la disciplina de la acción que nos hace actuar al servicio de la comunidad humana. Una vez más, la misma exhortación (XII, 3, 4):

> Si sólo te aplicas en vivir la vida que vives, es decir, el presente, podrás pasar el tiempo que te quede hasta tu muerte con calma, benevolencia, serenidad.

Se trata de consagrarse por completo y de todo corazón a lo que se hace en aquel instante, sin inquietarse ni por el pasado ni por el provenir (VI, 7):

> Tu única alegría, tu único reposo: pasar de una acción realizada al servicio de la comunidad, a otra acción realizada al servicio de la comunidad, acompañada del recuerdo de Dios.

Esta actitud expresa también un sentimiento de urgencia. La muerte puede llegar en cualquier momento (II, 5, 2): «Hay que realizar cada acción de la vida como si fuera la última». Pensando en la muerte, es imposible dejar pasar con ligereza un solo instante de la vida. Si se cree, como Marco Aurelio y los estoicos, que el único bien es la acción moral, la intención perfectamente buena, perfectamente pura, entonces hay que transformar nuestra manera de pensar y de actuar al instante. ¡O ahora o nunca! Este pensamiento sobre la muerte da a cada instante presente de la vida su seriedad, su valor infinito, su esplendor. «Realizar cada acción de la vida como si fuera la última» es vivir el instante presente con tal intensidad y amor

que toda una vida, en cierto sentido, esté contenida y se cumpla en ella.

La mayoría de los hombres no viven, porque no viven en el presente, sino que siempre están fuera de sí mismos, alienados, empujados hacia atrás o hacia delante por el pasado o el porvenir. Ignoran que el presente es el único punto donde son de verdad ellos mismos, libres, el único punto también que nos da, gracias a la acción y a la conciencia, acceso a la totalidad del mundo.

Para comprender bien la actitud de Marco Aurelio con respecto al presente, hay que recordar cuál era la definición estoica del presente, tal como la encontramos referida en un resumen de esta filosofía:[8]

> Así como el vacío es infinito, el tiempo es infinito en los dos sentidos. El pasado y el futuro son infinitos. [Crisipo] dice claramente que el tiempo nunca está presente. Porque, ya que lo que es continuo se divide hasta el infinito, el infinito está entonces todo el tiempo sometido a esta división. No hay así, en el sentido propio del término, tiempo presente. Pero hablamos de tiempo presente en sentido amplio (*kata platos*). Crisipo dice, en efecto, que sólo el tiempo presente «pertenece actualmente» = *hyparchein* [a un sujeto], mientras que el pasado y el futuro se realizan = *hyphestanai*, pero «no pertenecen en modo alguno actualmente» [a un sujeto]; como decimos también sólo «pertenecen actualmente» los predicados que llegan efectivamente; por ejemplo, «pasearse» me pertenece actualmente cuando me paseo y, sin embargo, no me pertenece actualmente cuando estoy estirado o sentado.

[8] SVF, vol. II, § 509. Sobre esta cuestiones, cfr. J.-J. Duhot, *La Conception stoïcienne de la causalité*, París, 1989, pp. 95-100.

Encontramos aquí dos concepciones del presente diametralmente opuestas. La primera considera el presente el límite entre el pasado y el futuro en el tiempo continuo y, por lo tanto, divisible hasta el infinito. Desde esta perspectiva casi matemática, el presente no existe. Según la segunda concepción, el presente se define en relación a la conciencia humana que lo percibe y a la unidad de la intención y de la atención que le aplico. Es lo que estoy haciendo, expresar y sentir actualmente. Desde este punto de vista, el presente tiene una determinada duración, una determinada «espesura» más o menos grande (*kata platos*). En este sentido, la definición estoica del presente es análoga a la de H. Bergson, en *La pensée et le mouvant,* que oponía el presente como instante matemático, que es una pura abstracción, y el presente que tiene una determinada espesura, una duración determinada que define y delimita más o menos mi atención.[9]

Esforzándose por comprender la oposición que Crisipo introduce entre el presente, por una parte, y el pasado y el porvenir, por otra, el lector habrá sin duda coincidido en que el presente es «lo que me pertenece actualmente», pero se habrá extrañado al leer que el pasado y el futuro «se realizan».

Sin entrar en la refinada tecnicidad de Crisipo, que ya parecía exagerada a los autores de la Antigüedad, diremos que, en el texto, lo que importa no es tanto la oposición de los dos términos griegos que emplea Crisipo (*hyparchein* y *hyphestanai* o en otro lugar *hyphéstekenai*) –y que significan, ambos, «existir», «ser real»–, como su

[9] H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, pp.168-169 (trad. esp.: *El pensamiento y el movimiento*, trad. de Heliodoro García García, Madrid, Espasa, 1976).

diferencia de tiempo. La palabra *hyparchein*, empleada a propósito del presente, significa «ser real como un proceso actual»; la palabra *hyphestanai*, empleada a propósito del pasado y del porvenir, significa «ser real como algo determinado y definitivo». El primero tiene valor incoativo y durativo: se trata de lo que ocurre en este momento; el segundo tiene un valor definitivo. El lector aceptará sin esfuerzo que el pasado tenga un valor definitivo. Pero ¿y el futuro? Debemos recordar que, para los estoicos, el futuro estaba tan determinado como el pasado.[10] Para el Destino no hay ni futuro ni pasado, todo está determinado y definido.[11] Y Crisipo utiliza la palabra *hyparchein* porque se trata de un término de lógica, que comúnmente empleaba Aristóteles para designar la inherencia de un atributo o de un accidente en un sujeto. Esta palabra señala, pues, la relación con un sujeto. El paseo está «presente», es decir, «me pertenece actualmente», cuando me paseo. Por el contrario, el pasado y el futuro no me pertenecen actualmente. Incluso si los pienso, son independientes de mi iniciativa, no dependen de mí. El presente sólo tiene realidad en relación a mi conciencia, a mi pensamiento, a mi iniciativa, a mi libertad, que le dan una espesura, una duración que está vinculada a la unidad de sentido del discurso pronunciado, a la unidad de mi intención moral, a la intensidad de mi atención.

Marco Aurelio habla siempre de ese presente durativo, de ese presente que tiene una espesura. En ese pre-

[10] Simplicio, *Comentario a las* Categorías, p. 407, 3 Kalbfleisch: «Para ellos, el futuro está determinado».

[11] Esta interpretación de la noción de presente, pasado y futuro en los estoicos se basa en la que propone É. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, 1962, 3ª ed., pp. 58-59.

sente se sitúa evidentemente la representación que tengo en cada momento, el deseo que experimento en cada momento, la acción que llevo a cabo en cada momento. Pero es también ese presente «denso» que puedo reducir, para soportarlo mejor, circunscribiéndolo y definiéndolo. Este «arrepentimiento» del presente no significa, como pretende V. Goldschmidt,[12] que el presente vivido se reduzca a un instante matemático, divisible hasta el infinito. De ser así, habría dos actitudes en Marco Aurelio con respecto al presente: una que denunciaría la irrealidad del instante presente, y otra que daría una realidad al presente por iniciativa del agente moral. Hemos visto, en efecto, que en el caso del «empequeñecimiento» del presente, Marco Aurelio comparaba la vida con un canto y una danza. Canto y danza se componen de unidades: las notas, los movimientos, que tienen cierta densidad, por pequeña que sea. Con una sucesión de irreales nunca se compondrá ni una danza ni un canto ni una vida. Es más, cuando Marco Aurelio habla del presente como de un punto en el infinito, se trata aún de un presente vivido, que tiene una densidad, como muestra el contexto (VI, 36, 1): «Asia, Europa, son rincones del mundo. El mar, una gota del mundo. El Athos, una mota del mundo. Todo el tiempo presente, un punto de la eternidad. Todo es pequeño, inestable, todo se desvanece [en la inmensidad]». Marco Aurelio no afirma aquí la irrealidad ni de Asia ni del mar ni del Athos ni del presente, sino sólo, muy científicamente, su relativa pequeñez –no su irrealidad– en la inmensidad del Todo.[13] Es siempre el método de definición «física».

[12] V. Goldschmidt, *Sistema estoico*, p. 195.

[13] Esto en oposición a E.-R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, 1979, p. 21 y J. Rist, «Are you a Stoic», pp. 38-39.

EL PRESENTE, EL ACONTECIMIENTO Y LA CONCIENCIA CÓSMICA

El fin de la disciplina del deseo, según Epicteto,[14] era no frustrarnos en nuestros deseos y no caer en lo que intentamos evitar. Para ello debíamos limitarnos a desear lo que depende de nosotros, el bien moral, y a huir de lo que depende de nosotros, el mal moral. Lo que no depende de nosotros, es decir, lo que es indiferente, no debía desearse, pero también era necesario no huir de ello, porque entonces se corría el riesgo de «caer en lo que intentamos evitar». Epicteto vinculaba esta actitud al consentimiento en el Destino.

Marco Aurelio retoma esta misma doctrina, pero sus implicaciones y consecuencias aparecen en sus textos de manera más explícita y clara: la disciplina del deseo se referirá ante todo a cómo debemos acoger los acontecimientos que resultan del movimiento general de la Naturaleza universal y que produce la «causa exterior», como lo llama Marco Aurelio (VIII, 7):

> La naturaleza razonable [es decir, la naturaleza propia del hombre] sigue bien la vía que le es propia... si sólo siente deseo y aversión, por lo que depende de nosotros y acoge con alegría todo lo que en partición da la Naturaleza universal.

Y lo que da en partición son los acontecimientos que le advienen (III, 16, 3):

[14] Cfr. más abajo, p. 168.

Lo propio del hombre de bien es amar y acoger con alegría todos los acontecimientos que vienen a su encuentro (*sumbainonta*) y que están unidos a él por el Destino.

Habíamos visto que, para los estoicos, lo que me era presente era lo que me advenía actualmente, es decir, no sólo mi acción actual, sino también el acontecimiento presente al que estaba confrontado. Una vez más, como en el caso del presente en general, mi atención, mi pensamiento, recorta en el flujo de las cosas lo que tiene un sentido para mí. Mi discurso interior dirá que tal acontecimiento me adviene. Por otro lado, tome conciencia o no, el movimiento general del universo, puesto en movimiento por voluntad de la Razón divina, me destina, desde toda la eternidad, a encontrarme con uno u otro acontecimiento. Por eso he traducido la palabra *sumbainon* (etimológicamente «lo que camina junto»), que Marco Aurelio suele emplear para designar lo que acontece, por el giro «el acontecimiento que viene a nuestro encuentro». Más exactamente aún, habría que traducir «el acontecimiento que se ajusta a nosotros», pero esta expresión no siempre es utilizable. En todo caso, éste es el sentido exacto que Marco Aurelio da a la palabra *sumbainon* (V, 8, 3):

Decíamos que los acontecimientos se ajustan a nosotros (*sumbainein*) como los ladrillos lo dicen de las piedras cuadradas, en los muros o en las pirámides, cuando se adaptan bien entre sí en una combinación determinada.

A la imagen de la construcción del edificio del universo viene a mezclarse la del tejido, la del entrelazamiento de la trama y de la cadena, imagen tradicional y arcaica, vin-

culada a la figura de las *Moirai,* quienes, ya en Homero,[15] hilan el destino de cada hombre. En el papiro órfico de Derveni,[16] luego en Platón[17] y en los estoicos, las Parcas, llamadas Lachesis, Clothô y Átropos, aparecen como las figuras míticas de la ley cósmica que emana de la Razón divina. Citemos este testimonio sobre la doctrina estoica:

Las *Moirai* (las Partas) se llaman, a causa de la partición (*diamerismos*) que operan, Clothô (la hilandera), Lachesis (la que distribuye las suertes) y Átropos (la inflexible): Lachesis porque reparte la suerte que reciben los individuos según la justicia; Átropos, porque la división de las partes, en todos sus detalles, no puede cambiarse y es inmutable desde los tiempos eternos; Clothô, porque la partición se hace según el Destino y lo que se produce llega a su término conforme a lo que ha hilado.[18]

Otro testimonio expone más o menos las mismas representaciones:

Las *Moirai* deben su nombre a que distribuyen y reparten algo a cada uno de nosotros. Crisipo sugiere que el número de las *Moirai* corresponde a los tres tiempos en los que todas las cosas se mueven circularmente y por medio de los cuales todas las cosas encuentran su final. Lachesis se llama así porque atribuye a cada uno su destino; Átropos se llama así a causa del carácter inmutable e incambiable de la repartición; Clothô se llama así a causa del hecho de que todas las cosas están hiladas y

15 Homero, *Ilíada,* XX, 127; XXIV, 209; XXIV, 525; *Odisea,* VII, 197.

16 Cf. P. Boyancé, «Remarques sur le Papyrus de Derveni», *Revue des Études Grecques,* 1974, vol. 87, p. 95.

17 Platón, *República,* 617b ss.

18 SVF, vol. II, § 913.

encadenadas conjuntamente y que no pueden recorrer más que una única vía, que está ordenada a la perfección.[19]

Los «acontecimientos que vienen a mi encuentro», «que se ajustan a mí», los entretejió conmigo Clothô, figura del Destino, es decir, de la Razón universal (IV, 34):

Abandónate voluntariamente a Clothô, déjala entretejerte con cualquier elemento que quiera.

A Marco Aurelio le gusta evocar este entrelazamiento:

Este acontecimiento que viene a tu encuentro... te ha ocurrido, te ha sido coordenado, se ha puesto en relación contigo, habiéndose hilvanado contigo, desde el comienzo, a partir de las causas más antiguas (V, 8, 12).

¿Te ocurre algo? – Bien: todo acontecimiento que viene a tu encuentro lo ha vinculado a ti el Destino y se ha hilado contigo a partir del Todo desde el comienzo (IV, 26).

Te ocurra lo que te ocurra, ya estaba preparado para ti por adelantado desde toda la eternidad, y el entrelazamiento de las causas ha tejido, desde siempre, tu sustancia y el encuentro de este acontecimiento (X, 5).

Este motivo fuertemente orquestado por Marco Aurelio carece, de hecho, de los propósitos de Epicteto a los que se refiere Arriano (I, 12, 25):

¿Vas a irritarte, estar descontento con lo que Dios ha ordenado, estos acontecimientos que él mismo ha definido y dispuesto,

[19] SVF, vol. II, § 914.

asistido por las *Moirai* que estaban presentes en tu nacimiento y que han hilado tu destino?

Esto significa que si un acontecimiento —es decir, para los estoicos, un predicado (el «pasearse» que tengo presente cuando «me paseo»)—, si un acontecimiento me adviene, lo produce la totalidad universal de las causas que constituyen el cosmos. La relación entre este acontecimiento y yo mismo supone el universo entero y la voluntad de la Razón universal. Tendremos que examinar más adelante[20] si esta voluntad define todos los detalles de los acontecimientos o si se contenta con un impulso inicial. Pero, por el momento, nos bastará con retener que, si estoy enfermo, si pierdo a mi hijo, si soy víctima de un accidente, todo el cosmos está implicado en este acontecimiento.

Esta conexión, este entrelazamiento, esta implicación de todas las cosas en todas las cosas es uno de los temas más apreciados por Marco Aurelio. El cosmos, para él, como para los estoicos, es un único ser vivo, dotado de una conciencia y de una voluntad únicas (IV, 40): «Como todo concurre a producir todo lo que se produce, como todo está entrelazado y envuelto junto» para formar una «conexión sagrada» (IV, 40; VI, 38; VII, 9).

Cada momento presente, cada acontecimiento que encuentro en él y cada uno de mis encuentros con el acontecimiento implican así y contienen virtualmente todo el movimiento del universo. Una representación de este tipo está acorde con la concepción estoica de la realidad como mezcla absoluta, como interpenetración de todas las cosas en todas las cosas.[21] Crisipo hablaba de la gota de vino

[20] Cfr. más abajo, pp. 259-276.

[21] Buen resumen de la teoría en É. Bréhier, *Crisipo*, París, 1951.

que se mezcla con el mar entero y se extiende al mundo entero.[22] Semejantes visiones del mundo no están, de hecho, anticuadas. Hubert Reeves habla en alguna parte de la intuición de E. Mach según la cual «todo el universo está misteriosamente presente en cada lugar y en cada instante del mundo».[23] No digo que tales representaciones se cimenten en la ciencia, sino que lo hacen en una experiencia original, fundamental, existencial, que se expresa, por ejemplo, en forma de poesía como en los versos de Francis Thompson:

Todas las cosas
Próximas o lejanas
De una manera oculta
Están ligadas unas a otras
Por una potencia inmortal
De modo que no podéis coger una flor
Sin perturbar una estrella.[24]

En todo caso encontramos también aquí aquella intuición fundamental: la cohesión, la coherencia de la realidad consigo misma, que conducía a los estoicos a percibir, tanto en cada movimiento del ser vivo como en el movimiento de todo el cosmos, o en la perfección del sabio, el acuerdo consigo mismo, el amor de sí, como da a entender Marco Aurelio (X, 21):

---

pp. 114-127 y S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londres, 1959, pp. 11-17. Cfr. *Stoïciens*, pp. 167-169 (Plutarco, *Sobre las nociones comunes...*, 37, 1077-1078).

[22] *Stoïciens*, p. 169.

[23] H. Reeves, *Patience dans l'azur*, París, 1988, p. 259.

[24] F. Thompson, *The Mistress of Vision*.

¡Ama, la Tierra! ¡*Ama*, la lluvia! ¡Y también él, *ama*, el venerable Éter! ¡Y el Mundo también *ama* producir lo que debe advenir. Le digo al Mundo: *Amo*, también yo, contigo. No decimos también: ¿esto *ama* ocurrir?

El lenguaje corriente, que emplea «amar» con el significado de «tener por costumbre» reúne aquí la mitología que lleva a pensar, en forma de alegoría, que es propio del Todo amarse a sí mismo. En efecto, Marco Aurelio alude aquí a la grandiosa imagen de la hierogamia entre el cielo (el Éter) y la tierra descrita por Eurípides:

¡Ama, la Tierra! Ama, la lluvia, cuando el campo sin agua, estéril de sequía, tiene necesidad de humedad. ¡Y también él, el Cielo venerable, ama! Ama, lleno de lluvia, caer sobre la tierra por el poder de Afrodita.[25]

Este mito da a entender, de hecho, que este amor de sí no es un amor solitario y egoísta del Todo hacia sí mismo, sino, más bien, en el seno del Todo, el amor de las partes entre sí, de las partes por el Todo y del Todo por las partes. Hay entre las partes y el Todo una «armonía», una «corespiración» que los une. Todo lo que le ocurre a la parte es útil al Todo, todo lo que es «ordenado» a cada parte es «ordenado» (V, 8) en cierto sentido médicamente, por la salud del Todo, y así de todas las otras partes.

La disciplina del deseo consistirá en volver a situar cada acontecimiento en la perspectiva del Todo. Por eso, como hemos dicho,[26] corresponde a la parte física de la filosofía. Situar cada acontecimiento en la perspectiva del

[25] Eurípides, *Tragoediae*, vol. III, Nauck, Leipzig, 1912, fr. 890, p. 249.
[26] Cfr. más arriba, p. 174-182.

Todo es a la vez comprender que me encuentro con él, que me es presente porque me lo ha destinado el Todo, pero también que el Todo está presente en él. En sí, puesto que este acontecimiento no depende de mí, es indiferente y podría pensarse que el estoico lo acogerá con indiferencia. Sin embargo, indiferencia no significa frialdad. Al contrario: puesto que este acontecimiento es la expresión del amor que el Todo tiene por sí mismo, puesto que es útil al Todo, el Todo lo quiere, y hay que quererlo, hay que amarlo. Mi voluntad se identificará así con la voluntad divina que ha querido este acontecimiento. Ser indiferente a las cosas indiferentes, es decir, a los acontecimientos que no dependen de mí es, de hecho, no diferenciarlos, es amarlos igualmente, como el Todo, como la Naturaleza, los produce con un amor igual. Es el Todo que, en mí y por mí, se ama a sí mismo, y depende de mí no romper la cohesión del Todo rechazando aceptar uno u otro acontecimiento.

Marco Aurelio describe este sentimiento de consentimiento que ama la voluntad del Todo, esta identificación con el querer divino, diciendo, por ejemplo, que hay que «complacerse» en los acontecimientos que nos ocurren, que hay que «acogerlos con alegría», «aceptarlos con placer», «amarlos», «quererlos». El *Manual* de Epicteto que redactó Arriano también expresaba bien esta actitud en una fórmula impactante (c. 8) que contiene toda la disciplina del deseo:

> No intentes que lo que ocurre, ocurra como tú quieres, sino que quiere que lo que ocurre, ocurra como ocurre, y serás feliz.

Todo esto se resume admirablemente en esta oración al Mundo que escribe Marco Aurelio (IV, 23):

Todo lo que está de acuerdo contigo, está de acuerdo conmigo; ¡oh, Mundo! Nada de lo que, para ti, llega puntual, llega para mí demasiado pronto o demasiado tarde. Todo lo que producen tus estaciones; oh, Naturaleza, es fruto para mí. De ti vienen todas las cosas, en ti están todas las cosas, hacia ti vienen todas las cosas.

Esto nos lleva al tema del presente. No sólo porque está de acuerdo con el mundo determinado acontecimiento me está predestinado y está de acuerdo conmigo, sino que se debe sobre todo a que llega en este momento, en este momento y no en otro, porque llega según el *kairós*, el buen momento, por lo que –los Griegos lo sabían desde siempre– es único. Lo que me ocurre en este momento, ocurre así en el buen momento, según el desarrollo necesario, metódico y armonioso de todos los acontecimientos, cada uno de los cuales llega a su hora, en su estación.

Y querer el acontecimiento que ocurre en este momento, en el instante presente, es querer todo el universo que lo produce.

«AMOR FATI»

He titulado este capítulo *amor fati*. Estas dos palabras latinas, evidentemente, no las emplea Marco Aurelio, que escribe en griego; es más, no las utiliza, que yo sepa, ningún escritor latino de la Antigüedad. La fórmula es de Nietzsche y, haciendo alusión al amor del destino del que habla él, he querido hacer más comprensible, con ayuda de analogías y de contrastes, la actitud espiritual que, en Marco Aurelio, corresponde a la disciplina del deseo. Nietzsche escribe, por ejemplo:

Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati*: no querer tener nada de diverso de lo que se tiene, nada antes, nada después, nada por toda la eternidad. No sólo se debe soportar lo necesario y no esconderlo –todo idealismo es mentira frente a lo necesario–, sino amarlo.[27]

Lo que se da necesariamente también es lo útil, contemplado desde lo alto y en la perspectiva de una economía *superior*: no sólo se debe soportar, debe *amarse* [...]. *Amor fati*: he aquí mi naturaleza más íntima.[28]

«No querer nada más que lo que es». Marco Aurelio habría podido emplear esta fórmula, como habría podido suscribirse a ésta:

La cuestión primera no es de ningún modo saber si estamos satisfechos con nosotros, sino si en general estamos satisfechos con algo. Suponiendo que digamos sí a un único instante, con ello hemos dicho sí no sólo a nosotros mismos sino a toda existencia. Pues nada se basta a sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas: y si nuestra alma sólo ha vibrado y resonado de felicidad como una cuerda una única vez, toda la eternidad ha sido necesaria para ocasionar ese acontecimiento uno –y en ese instante único de nuestro decir sí toda la eternidad estaba aprobada, redimida, justificada y afirmada–.[29]

[27] F. Nietzsche, *Ecce Homo, Por qué soy tan discreto*, § 10, en *Obras completas*, vol. IV, pág. 678. Véase también *Fragmentos póstumos* (primavera-verano de 1888), 16 [32], Madrid, Tecnos, 2008, trad. J.L. Vermal y J. B. Linares, vol. VI, p. 677.

[28] F. Nietzsche, *El caso Wagner; Nietzsche contra Wagner*, trad. J. L. Arántegui, Madrid, Siruela, 2005, págs. 94-95.

[29] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (final de 1886-primavera de 1887), 7 [38],Madrid, Tecnos, 2008, trad. J.L. Vermal y J. B. Linares, vol. VI, p. 218.

En Marco Aurelio como, de hecho, en Epicteto, el consentimiento que ama el acontecimiento que viene a nuestro encuentro no está unido a la doctrina estoica del eterno retorno. Según esta doctrina, el mundo se repite eternamente porque el Fuego racional que se despliega en el mundo está sometido a un movimiento perpetuo de diástoles y de sístoles, la sucesión de las cuales engendra una serie de periodos idénticos, durante los que se repiten, de manera idéntica, los mismos acontecimientos. La idea de la Providencia y del Destino, la representación de la interpenetración absoluta de todas las partes del mundo y del acuerdo amoroso del Todo con sus partes, bastan para justificar la actitud de complacencia amorosa respecto a todo lo que quiere la Naturaleza y que constituye la disciplina del deseo. Nietzsche, por el contrario, vincula el amor del Destino al mito del eterno retorno. Amar el Destino es querer que lo que hago en determinado momento y la manera en que vivo mi propia vida se repitan eternamente de forma idéntica: es vivir tal instante de tal manera que quiera revivir de nuevo, eternamente, este instante que vivo. Aquí el *amor fati* de Nietzsche cobra un sentido muy particular:

> Estado más elevado que un filósofo pueda alcanzar: tener una actitud dionisíaca hacia la existencia; mi fórmula para esto es *amor fati*...
>
> - Para esto, hay que considerar los aspectos repudiados de la existencia no sólo como *necesarios*, sino como deseables: y no sólo como deseables en relación a los aspectos aprobados hasta entonces (por ejemplo, en tanto que sus complementos o condiciones primeras), sino también por sí mismos, en tanto que aspectos más poderosos, más fecundos, más *verdaderos*

de la existencia, en los que su voluntad se expresa con la mayor nitidez.[30]

Marco Aurelio, como veremos,[31] consideraba los aspectos repulsivos de la existencia como complementos necesarios, consecuencias ineluctables de la voluntad inicial de la Naturaleza. Pero Nietzsche va mucho más allá. Entre el estoicismo y Nietzsche se abre un abismo. Mientras que el «sí» estoico es consentimiento a la racionalidad del mundo, la afirmación dionisíaca de la existencia de la que habla Nietzsche es un «sí» dado a la irracionalidad, a la crueldad ciega de la vida, a la voluntad de poder más allá del bien y del mal.

Estamos lejos, pues, de Marco Aurelio. Sin embargo, este giro quizá nos haya ayudado a definir el consentimiento al Destino, esencial de la disciplina del deseo.

Los ejercicios de definición del yo y de concentración en el presente, unidos al consentimiento en la voluntad de la Naturaleza manifestado en cada acontecimiento, elevan la conciencia a un nivel cósmico. Consintiendo en este acontecimiento presente que viene a mi encuentro y en el que el mundo entero está implicado, quiero lo que quiere la Razón universal, me identifico con ella, en un sentimiento de participación y de pertenencia a un Todo que desborda los límites del individuo. Experimento un sentimiento de intimidad con el universo, me sumerjo en la inmensidad del cosmos. Pensamos en los versos de W. Blake:

Ver el mundo en un grano de arena,
El cielo en una flor de los campos,

[30] *Ibid.*, primavera-verano 1888, 16 [32] (NRF, vol. XIV, p. 244).
[31] Cfr. más abajo, pp. 261-267 y 282.

La infinitud en la palma de la mano
Y la eternidad en una hora.[32]

El yo como voluntad, como libertad, coincide con la voluntad de la Razón universal, del *logos* extendido a través de todas las cosas. El yo como principio director coincide con el principio director del universo.

Si se acompaña de un consentimiento a los acontecimientos, la toma de conciencia del yo, lejos de aislarlo como un islote minúsculo en el universo, lo abre al devenir cósmico en la medida en que el yo se eleva de su situación limitada, de su punto de vista parcial y reducido de individuo, a una perspectiva universal. Mi conciencia se dilata hasta las dimensiones de la conciencia cósmica. En presencia de cada acontecimiento, por pequeño y banal que sea, mi mirada se une a la de la Razón universal.

Cuando Marco Aurelio dice (IX, 6): «Te basta la presente disposición interior, a condición de que encuentre su alegría en la presente conjunción de acontecimientos», la expresión «te basta» significa dos cosas. Primero, como acabamos de ver, significa que en este instante presente poseemos toda la realidad. Como dice Séneca,[33] a cada momento presente podemos decir con Dios: «Todo es mío». Pero, a continuación, esto quiere decir que si, en este momento presente, mi intención moral es buena y estoy contento, la duración de toda una vida y una eternidad no podrán aportarme mayor felicidad: «Si tenemos la sabiduría por un instante», explicaba Crisipo,[34] «no se la cederemos felizmente a quien la posea durante la eternidad».

[32] W. Blake, *Auguries of Innocence.*

[33] Séneca, *Sobre los beneficios*, VII, 3, 3.

[34] *Stoïciens*, p. 140 (Plutarco, *Sobre las nociones comunes...*, 8, 1062a).

Como también apunta Séneca:[35] «La medida del bien es la misma, a pesar de la desproporción en la duración. Ya dibujemos un círculo grande o pequeño, la diferencia se encuentra en la superficie que encierra, no en la forma». El círculo es un círculo, ya sea grande o pequeño. De la misma manera, el bien moral vivido en el instante presente es un absoluto de un valor infinito que ni la duración ni nada exterior pueden aumentar. Una vez más, el presente que vivo en este momento puedo y debo vivirlo como el último instante de mi vida. Ya que, incluso si no va seguido de otro, a causa del valor absoluto de la intención moral y del amor al bien, vividos en aquel instante, podría decir en aquel mismo instante: he realizado mi vida, he tenido todo lo que podía esperar de la vida.[36] Puedo, entonces, morir. Marco Aurelio escribe (XI, 1, 1):

> El alma razonable... alcanza su propio fin se encuentre donde se encuentre el término de su vida. No es como en la danza o el teatro o las otras artes de este tipo, en las que la acción absoluta está inacabada, si algo viene a interrumpirlas. Pero la acción del alma razonable, en cada una de sus partes, se la tome por donde se la tome, realiza para sí, de una manera plena y sin defecto, lo que proyectaba, de modo que puede decir: «He alcanzado mi término».

Mientras que la danza o la lectura de un poema no alcanzan su objetivo hasta que están terminadas, la actividad moral alcanza su fin en el hecho mismo de ejercitarse. Es así, toda entera, en el instante presente, en la unidad de la intención moral que anima en este preciso momento mi

[35] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 74, 27.

[36] Para estas nociones, cfr. P. Hadot, «El presente...», pp. 63-75.

acción o mi disposición interior. Una vez más, el instante presente me abre de inmediato a la totalidad del ser y del valor. Pensamos en la fórmula de Wittgenstein: «Si se entiende por eternidad, no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente».[37]

¿LA PROVIDENCIA O LOS ÁTOMOS?

Marco Aurelio dice de manera bastante enigmática (IV, 3, 5):

> ¿Estás descontento con la parte del Todo que te ha tocado? Acuérdate entonces de la disyuntiva: o una providencia o átomos.

En la primera frase, reconocemos la problemática propia de la disciplina del deseo: hay que aceptar, amar incluso, la parte del Todo que nos ha tocado. Si tenemos un primer momento de descontento o de irritación contra los acontecimientos, dice Marco Aurelio, hay que recordar el dilema (la disyuntiva): o una providencia o átomos. Alude aquí a un razonamiento cuya primera proposición, «o una providencia o átomos», que se contenta con citar, basta para recordarle la totalidad. Este dilema reaparecerá varias veces a lo largo de las *Meditaciones*, acompañado del razonamiento –o de variaciones sobre el razonamiento– implícito en la primera cita.

Antes de intentar comprender su significado debemos detenernos en esta primera proposición que opone, por

[37] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 4311.

un lado, la providencia, identificada en otro lugar con la Naturaleza, con los dioses o con el Destino, y, por otro, los átomos. Estas dos concepciones opuestas corresponden respectivamente al modelo de universo que propone la física estoica y al modelo de universo que propone la física epicúrea, modelos que Marco Aurelio describe de la manera siguiente: o un mundo bien ordenado o por el contrario una mezcla confusa; o unión, orden, providencia, o por el contrario papilla informe, colisión ciega de átomos, dispersión (IV, 27, 1; VI, 10, 1; IX, 39, 1).

Marco Aurelio opone así dos modelos de universo, el del estoicismo y el del epicureísmo. Lo hace para mostrar que, en todas las hipótesis, incluso si se admitiese en el ámbito de la física la hipótesis diametralmente opuesta al estoicismo, la actitud moral estoica es la única posible. Si se admite la teoría física del estoicismo, es decir, la racionalidad del universo, la actitud moral del estoicismo, es decir, la disciplina del deseo, el consentimiento a los acontecimientos que produce la Razón universal no supone un problema. Hay que vivir según la razón. Si, por el contrario, admitimos la teoría física del epicureísmo, es decir, el modelo de un universo que produce el azar, sin unidad, un polvo de átomos, la grandeza del hombre consistirá en introducir la razón en este caos:

> Si Dios gobierna, todo va bien; si es el azar, no vayas también tú al azar. (IX, 28, 3)

> Considérate feliz, en semejante torbellino, por poseer en ti mismo una inteligencia directriz. (XII, 14, 4).

En las dos hipótesis hay que mantener la serenidad y aceptar los acontecimientos tal y como se presentan. Se-

ría una locura hacer reproches a los átomos, así como hacérselos a los dioses (VIII, 17).

En toda hipótesis hay que mantener la serenidad, especialmente frente a la muerte; se admita el modelo estoico o el modelo epicúreo, la muerte es un fenómeno físico (VI, 24):

Alejandro de Macedonia y su arriero, después de su muerte, se encontraron en el mismo estado: o fueron retomados en las fuerzas racionales que son las semillas del universo, o fueron dispersos, de la misma manera, en los átomos.

El modelo de universo no cambia la disposición fundamental estoica de consentimiento a los acontecimientos, que no es otra que la disciplina del deseo (X, 7, 4). Si rechazamos la hipótesis de la Naturaleza racional y explicamos las transformaciones de las partes del universo diciendo que «porque es así» (por una suerte de espontaneidad ciega), sería ridículo, señala Marco Aurelio, afirmar, por un lado, que las partes del Todo pueden transformarse de una manera espontánea y, por otro, extrañarse y enfadarse con estas transformaciones, como de una cosa contra natura.

Este modo de razonamiento no es, evidentemente, un invento de Marco Aurelio. La primera vez que habla de ello (IV, 3) hace una breve alusión como si se tratase de una doctrina conocida y escolar: «Acuérdate de la disyuntiva...», sin tomarse la molestia de presentar el razonamiento completo.

No encontramos fórmulas en Epicteto que coincidan literalmente con las de Marco Aurelio. Séneca hace un razonamiento del mismo género que el que presenta Marco Aurelio.

Sea cual fuere la hipótesis que admitamos, Dios o el azar, explica más o menos Séneca, hay que practicar la filosofía, es decir, someterse con amor a la voluntad de Dios o con orgullo al azar.[38]

Para Séneca no más que para Marco Aurelio, remitirse a este dilema —«o la providencia o el azar»— no significa renunciar a las teorías físicas del estoicismo, o tener una actitud ecléctica que no se decide entre epicureismo y estoicismo, hayan pensando lo que hayan pensado los historiadores.[39] De hecho, vemos que Marco Aurelio ya ha elegido entre epicureismo y estoicismo, en la manera incluso en que describe el modelo epicúreo, acumulando términos peyorativos: «mezcla confusa», «papilla informe». Pero sobre todo, varias veces, rechaza de manera explícita los «átomos», sobre todo en IV, 27:

> ¿Hay que admitir la hipótesis de un mundo ordenado o de una mezcla confusa? – Pero, es evidente, la de un mundo ordenado.[40] O entonces sería posible que hubiera orden en ti y que el desorden reine en el Todo, y esto aun y cuando todas las cosas se distinguen tanto las unas de las otras, tan desplegadas las unas en relación a las otras, tan en simpatía la unas con las otras.

Por una parte, la física epicúrea es insostenible en presencia de la experiencia interior y exterior; pero, por otra, la moral epicúrea, que podría resultar de la física epicúrea, es insostenible desde el punto de vista de la exigencia moral interior. Si no hay más que átomos, desorden y

[38] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 16, 4.

[39] Desde E. Renan (cfr. más abajo, p. 486) hasta J. Rist, «Are you a Stoic», p. 29.

[40] Sigo el texto de la edición de W. Theiler.

dispersión (IX, 39, 2): «En este caso, ¿por qué turbarte? No tienes más que decirle a tu principio director: Estás muerto, estás destruido, no eres más que una bestia salvaje, produces excrementos, estás mezclado con el rebaño, paces». Ironía mordaz: en un mundo sin razón, el hombre se convierte en una bestia sin razón.

Cuando, en otros pasajes, Marco Aurelio da a entender que la actitud moral estoica será la misma, sea cual fuere el modelo de universo y, en consecuencia, la física que se acepte, quiere demostrar que, en todas las hipótesis, es imposible no ser estoico. Al igual que Aristóteles[41] afirmaba que, cuando se dice que no hay que filosofar, se sigue filosofando, así Marco Aurelio y Séneca argumentaban de la manera siguiente: incluso si se afirma, como los epicúreos, que no hay Razón universal y que el estoicismo es falso, finalmente hay que vivir en calidad de estoico, es decir, según la razón. «Si todo depende del azar, tú, no dependas del azar». (IX, 28). Esto en modo alguno significa un abandono de la física estoica, por otro lado plenamente admitida y reconocida como fundamento de la elección moral. Se trata de una especie de ejercicio del pensamiento que consiste, no en dudar entre epicureismo y estoicismo, sino por el contrario en demostrar la imposibilidad de no ser estoico. Incluso si la física epicúrea fuera verdadera, no habría que dejar de rechazar por ello la idea epicúrea según la cual el único valor es el placer y el vivir en calidad de estoico, reconociendo el valor absoluto de la razón y, en consecuencia, el carácter indiferente de los acontecimientos independientes de nuestra voluntad. Habría así que practicar, al menos, la disciplina del deseo y no establecer una diferencia entre las cosas indi-

[41] Aristóteles, *Protréptico*, fr. 2, pp. 27-28 Ross.

ferentes, que no dependen de nosotros. Volvemos siempre al mismo tema central: el valor inconmensurable del bien moral que elige la razón, y de la verdadera libertad, valor en relación al cual nada tiene valor. No obstante, esta afirmación del valor, en suma, infinito de la razón moral autónoma no impide al estoico, puesto que reconoce el valor de la razón, concluir que sería inverosímil que, si poseemos la razón, el Todo del que somos una parte no la posee. O la providencia, entonces hay que vivir en calidad de estoico, o los átomos, entonces hay que vivir en calidad de estoico. Pero, finalmente, el hecho de vivir en calidad de estoico, prueba que no hay átomos, sino la Naturaleza universal. Así, hay que vivir siempre en calidad de estoico.

De hecho, esta disyuntiva, que muestra que, siguiendo la hipótesis que fuera, había que vivir en calidad de estoico, formaba parte tradicionalmente de un razonamiento más vasto y más desarrollado que esboza Séneca,[42] que tenía en cuenta todas las hipótesis sobre los modos posibles de producción de los acontecimientos a fin de probar que, en todas ellas, la actitud moral del filósofo estoico seguía igual. Antes de esquematizar el cuadro general de estas hipótesis, cabe citar este significativo texto de las *Meditaciones* en el que he introducido, entre paréntesis, números que remiten a las subdivisiones del esquema que sigue (IX, 28, 2):

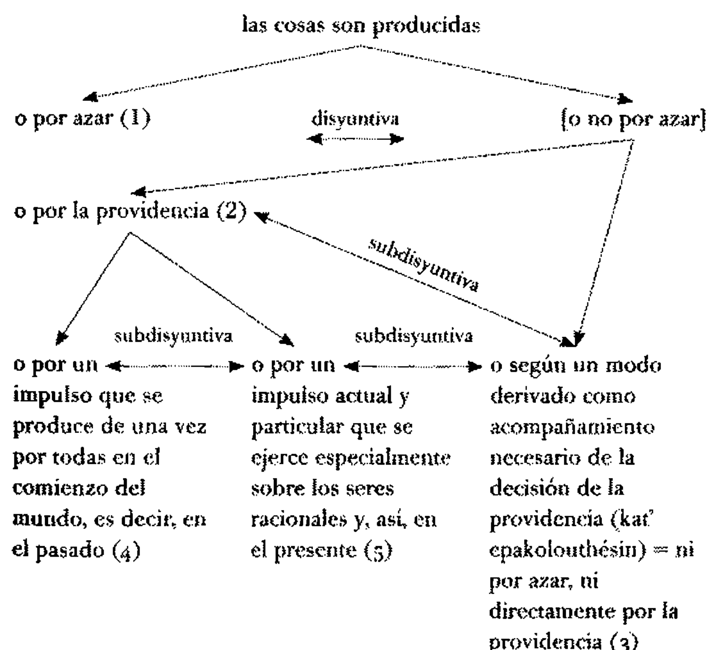
[42] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 16, 4 donde encontramos varias de las hipótesis de Marco Aurelio: providencia impersonal (hipótesis 4 de nuestro cuadro), providencia personal (hipótesis 5), azar (hipótesis 1). Sobre estas hipótesis véase W. Theiler, «Tacitus und die antike Schicksalslehre», *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Bâle, 1945, pp. 35-90.

O bien el pensamiento del universo ejerce su impulso sobre cada individuo (5). Si es así, acoge con benevolencia este impulso.

O bien ha dado un impulso de una vez por todas (4) y todo lo demás se realiza por vía de consecuencia necesaria (3). ¿Por qué, entonces, atormentarte...?

Finalmente, si Dios (2) gobierna, todo va bien; si es el azar (1), tú no dependas del azar.

Cada una de estas hipótesis remite, como vemos, a la actitud fundamental de la disciplina del deseo. El esquema se articula de la manera siguiente:



En este cuadro, observamos, en primer lugar, que la disyuntiva, oposición fundamental y absoluta, se sitúa entre la afirmación del azar (epicureísmo) y la negación del

azar (estoicismo), que implica la afirmación de una providencia. Por el contrario, todas las subdisyuntivas son compatibles con el sistema estoico. Este esquema, que explicita la estructura lógica del texto de Marco Aurelio que acabamos de citar, nos revela que la afirmación de una providencia comporta matices, y que los acontecimientos que resultan de la acción de la providencia pueden tener relaciones muy diferentes con esta providencia. La primera oposición entre azar y no-azar (es decir, entre azar y providencia) es, como el propio Marco Aurelio afirma, una disyuntiva, es decir, que uno de los opuestos *excluye totalmente* al otro. Son incompatibles por completo.

Las otras oposiciones no son verdaderas disyuntivas. Son lo que los historiadores de la lógica estoica llaman «subdisyuntivas».[43] Su exclusión no es absoluta, sino relativa. Esto significa que, para Marco Aurelio, en el mismo mundo, *algunas cosas* pueden producirse por una acción directa de la providencia (hipótesis 2) y *otras* de una manera solamente indirecta y derivada (hipótesis 3). O incluso podemos decir que, en el mismo mundo, algunas cosas pueden producirse *sea* por un impulso general inicial y único de la providencia (hipótesis 4), *sea* por un impulso particular que se refiere a los seres razonables (hipótesis 5).

La distinción entre las hipótesis 2 y 3 tiene una importancia capital desde la perspectiva de la disciplina del deseo (VI, 36, 2):

Todo viene de arriba, o del impulso del principio director universal (2), o por vía de consecuencia (3) (*kat'epakolouthésin*): así

[43] M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen, 1974, pp. 98-100. Aulio Gelio, *Noches áticas*, XVI, 8, 14.

la boca abierta del león y el veneno de todo lo que es desagradable: las espinas, el fango, son consecuencias accesorias (*epigennémata*) de las cosas de arriba, venerables y sagradas. No te representes, así, estas cosas que vienen por vía de consecuencia (3) como extrañas a lo que veneras, pero regresa por medio del razonamiento hasta la fuente de todo (2).

Toda cosa y todo acontecimiento resultan de la Razón universal, pero de dos modos diferentes: bien directamente, según la voluntad de la Razón universal, bien indirectamente, por la vía de la consecuencias que la Razón universal no ha querido.

Esta oposición se remonta a Crisipo:[44]

El propio Crisipo, en este mismo cuarto libro sobre la providencia, trata y examina una cuestión que, piensa, merece la pena plantearse «si las enfermedades de los hombres vienen según la Naturaleza», es decir, si la Naturaleza de las cosas o la providencia, que hizo el sistema de este mundo y el género humano, hizo también las enfermedades, las imperfecciones y los sufrimientos de los cuerpos que los hombres soportan. Ahora bien, piensa que el primer propósito de la Naturaleza no era exponer a los hombres a las enfermedades: ya nunca semejante propósito fue compatible con la Naturaleza, creadora y madre de todas las cosas buenas. Pero, dice, mientras que engendraba y ponía en el mundo muchas cosas grandes, muy apropiadas y muy útiles, otros inconvenientes vinculados a estas grandes cosas que hacía vinieron a añadirse accesoriamente. Dice, así, que estos inconvenientes los produjo la Naturaleza, pero a consecuencia de determinadas consecuencias necesarias que llama *kata parakolouthésin*. Así, la construcción del cuerpo humano exigió que la cabeza estuviera formada de pequeños huesos

[44] Aulio Gelio, *Noches áticas*, VII, 1, 7-13.

muy finos y menudos. Del interés de la obra principal resultó un inconveniente: la debilidad de la cabeza.

Para Marco Aurelio, esta teoría de las consecuencias accesorias juega un papel muy importante en la disciplina del deseo, ya que justifica el amor de las cosas y de los acontecimientos que nos parecen penosos o repugnantes. Si la Razón universal ha puesto las leyes de la Naturaleza que aseguran la santidad y la conservación de todo el universo (VI, 44, 3), «debo, entonces, acoger con alegría y amar lo que resulta para mí de ello por vía de consecuencia (*kat'epakolouthésin*)». Lo que es una consecuencia, podríamos decir, accesoria y ciega de la voluntad inicial de la Naturaleza es que determinado fenómeno natural –la epidemia de peste, el temblor de tierra– me afecta a mí, y a mí en particular, y es también el que algunos fenómenos naturales –el león, la espina, el fango– me parecen terribles o repugnantes. Nos damos cuenta, así, de que la noción de «consecuencia accesoria» está estrechamente ligada a la subjetividad. Creo que este accidente no puede ser obra de una providencia buena porque esto me ocurre, porque lo tengo presente, lo percibo y me imagino que es repugnante o terrorífico. Entonces me rebelo, critico la Razón, la Naturaleza universal, me niego a aceptarla. La disciplina del deseo consistirá en rectificar el juicio falso, al descubrir que este acontecimiento resulta de la voluntad buena de la Naturaleza, pero sin que ella lo haya querido así directamente. Esto significa, por una parte, que la voluntad inicial de la Naturaleza no ha querido perjudicarme: como afirma Cicerón, «si la sequedad y el granizo perjudican a un propietario, esto no concierne a Júpiter».[45] El

[45] Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Gredos, Madrid, 2003, III,

fenómeno «natural» no establece diferencias entre los individuos. Por otra parte, esto significa que la voluntad inicial de la Naturaleza no ha querido producir algo catastrófico, repugnante, peligroso o feo. Todo es natural, aunque es una consecuencia accesoria a la voluntad de la naturaleza que determinados fenómenos naturales —el león, el pez, las espinas— representen eventualmente un peligro para el hombre o, al menos, una amenaza.

Una vez más, aquí la disciplina del deseo se apoyará en la definición física, la que, separando todo juicio de valor demasiado humano, se queda con la representación objetiva y adecuada del objeto y ve la realidad, en cierto sentido, como si el hombre no estuviera allí.

La providencia estoica, precisamente porque es racional, no es entonces todopoderosa. Crisipo nos decía que ha sido necesario en la construcción del cuerpo humano dar una delgadez peligrosa a los huesos de la cabeza. La Naturaleza estoica, como la de Aristóteles, actúa como un buen intendente o un buen artesano que extrae el mejor partido que puede de los materiales o de las situaciones que están a su disposición. Se trata menos de una deficiencia de la materia que de la propia naturaleza de la Razón. Exige un objeto determinado, es decir, finito. Las posibilidades que se le ofrecen son limitadas. Debe escoger entre soluciones contrarias bien determinadas, que tienen sus ventajas y sus inconvenientes. De ello resulta un universo determinado y que no puede ser otro que lo que es (es otro aspecto de la doctrina del Destino); de ello re-

---

35, 86; cfr. también, II, 66, 167: los dioses se preocupan por las grandes cosas y olvidan las pequeñas. Filón de Alejandría, *Sobre le providencia*, II, § 102: los cataclismos que genera la transformación natural de los elementos son consecuencias accesorias de los procesos naturales fundamentales.

sulta «tal»[46] universo, que desarrolla «tal» evolución desde el principio hasta el final, y que se repite eternamente.

La Razón universal, al producir el mundo, inscribió determinadas leyes en el devenir de las cosas; por ejemplo, que los elementos se transforman perpetuamente o que los seres que constituye la transformación de los elementos tienden a conservarse. No obstante, estas leyes fundamentales resultan de los fenómenos que, subjetivamente, nos parecen repugnantes, terroríficos o peligrosos: por ejemplo, de la ley de metamorfosis perpetua de los elementos resultan la muerte, el polvo, el fango; y de la ley de conservación, los elementos defensivos como las espinas de la rosa o los dientes del león. Éstas son las consecuencias accesorias de la ley de la Naturaleza.

Esta noción de consecuencias necesarias y accesorias está íntimamente ligada a la idea de una providencia que da un impulso original único (hipótesis 4), de modo que todo se produce a continuación por un encadenamiento necesario (*kat'epakolouthésin*) cuyos efectos penosos sobre el hombre no los causa el impulso original (hipótesis 3). Estas dos nociones, impulso original y encadenamiento por vía de consecuencia, están estrechamente ligadas.

En el origen de todo hay un impulso único y universal que es la obra de la Naturaleza-Razón. No hay que representarse este impulso como un «capirotazo», por retomar la expresión de Pascal,[47] al decir que el Dios de Descartes se contenta con dar un capirotazo para poner en

[46] Cfr. el empleo de *toioutos* en Marco Aurelio, V, 8, 4: el cosmos en tanto que «tal» cuerpo, el destino en tanto que «tal» causa y también IV, 33, 3.

[47] Pascal, *Pensées*, § 77, p. 361 Brunschvicg (trad. esp.: *Pensamientos*, Ediciones Ibéricas, Madrid, 2011, trad. de Juan B. Bergua).

movimiento el universo. No se trata, en efecto, de un impulso que desde el exterior imprime un ser diferente del mundo, el cual dejaría a continuación que el mundo rodara por sí mismo como una canica. El impulso del que habla Marco Aurelio lo imprime una fuerza interior al mundo, es decir, el alma o el espíritu del mundo; y no hay que representárselo según un modelo mecánico, sino según un modelo orgánico. Porque los estoicos se representan el desarrollo del universo como el de un ser vivo que se desarrolla a partir de una semilla. La semilla tiene un doble aspecto: posee en sí misma una fuerza que ejerce un impulso, y contiene en sí, programadas, todas las fases del desarrollo del ser vivo. Este programa que procede metódicamente es, pues, «racional», y los estoicos llaman «razones seminales» a las fuerzas productoras de los seres vivos. Dios, es decir, la Razón, la Naturaleza, la fuente de todos los seres, es una razón seminal que contiene en sí misma todas las razones seminales.[48] Por eso Marco Aurelio (IX, 1, 10) habla de

el impulso primero de la providencia por medio del cual, a partir de una determinada posición inicial, dio el impulso, a fin de que se realizase esta organización del mundo que vemos, habiendo reunido en sí misma las razones productoras de las cosas que deben producirse y habiendo determinado las fuerzas que engendrarán tales nacimientos, tales transformaciones, tales sucesiones.

Hay que representarse el impulso original como el efecto de una fuerza que, desde el interior, pone en marcha el proceso de despliegue y de expansión del universo. Más

[48] *Stoïciens*, p. 59 (§§ 135-136); SVF, vol. II, § 1027.

precisamente, es un movimiento de relajación, de expansión, que en cierto sentido hace explotar la energía original. Este universo tiene, pues, en sí mismo sus leyes racionales de desarrollo y de organización. En este proceso evolutivo, como en el crecimiento del ser vivo, todo contribuye al bien del organismo total y todo se produce como una consecuencia necesaria (*kat'epakolouthésin*) del impulso inicial y del programa racional que activa. Pero, como hemos visto, es posible que estas consecuencias necesarias aparezcan como males para una u otra parte del Todo, males que no han sido «queridos» por la ley de desarrollo. Esta teoría del impulso original corresponde a la idea de una providencia impersonal, inmanente, interior al desarrollo del propio universo. Que el mundo sea racional no significa que resulte de la deliberación, de la elección o del cálculo de un artesano que sería exterior a su obra, sino que significa que tiene su ley interna.

A esta representación de una providencia impersonal (hipótesis 4) parece oponerse por completo la de una providencia particular que se preocupa del género humano y, sobre todo, de determinados hombres (hipótesis 5). El modelo físico de una ley impersonal de la Naturaleza, que corre el riesgo de aplastar a los individuos, sustituye la imagen de dioses que se preocupan por el hombre, a los que se puede rezar, que serían accesibles a la piedad y que se ocuparían de los detalles más ínfimos de la vida.

En apariencia, la incompatibilidad entre estas dos representaciones es absoluta y podría pensarse que Marco Aurelio evoca la idea de providencia accesible a la piedad de la misma manera que evocaba el dilema «la providencia o los átomos» para mostrar que, en todas las hipótesis, hay que mantener la misma actitud estoica (XII, 14):

Bien necesidad del Destino y orden inflexible, *bien* providencia accesible a la piedad, *bien* caos sin dirección.

¿Necesidad inflexible? ¿Por qué, entonces, resistir?

¿Providencia accesible a la piedad? Hazte digno de la ayuda divina.

¿Caos sin dirección? Considérate afortunado, en un torbellino así, de poseer en ti mismo una inteligencia directriz.

La idea de una providencia accesible a la piedad ni siquiera parece compatible con los principios del estoicismo, en la medida en que parece implicar que la Razón universal podría desviarse de su movimiento inicial. Séneca lo subraya bien: «Sería el descenso de la majestad divina y la confesión de un error si hubiera hecho algo que tuviera que modificar».[49] Dios no puede cambiar el curso del Destino, porque es la necesidad y la ley que se impuso a sí mismo: él es para sí mismo su propia necesidad.[50]

Sin embargo, la oposición entre el impulso primero y único y la providencia particular no es tan radical como parece a primera vista. Sólo hay que tener en cuenta la religiosidad y el lenguaje mítico que la acompaña para descubrir el verdadero sentido de esta oposición.

Está claro que la teoría de una providencia particular responde a la necesidad de personalizar la relación con el mundo, con la Naturaleza, a la necesidad de sentir la presencia de Dios, su bondad, su paternidad. Esta necesidad se sentía ya desde los orígenes del estoicismo. El famoso himno a Zeus del estoico Cleanto es un testimonio brillante de ello, ya que pide auxilio espiritual al dios: «Oh, Zeus, donador de todos los bienes..., salva a los hombres

49 Séneca, *Cuestiones naturales*, I, Pref. 3.
50 *Ibid.*

de la triste ignorancia. Expúlsala, Padre, lejos de nuestros corazones...».[51] La figura de Zeus, de una manera general, viene a dar, si se puede decir, un rostro a la fuerza impersonal del *logos*, de la Naturaleza o de la Causa primera. Esta identificación aparece claramente en Séneca: «Los Antiguos no creyeron que el Júpiter [= Zeus] que adoramos nosotros en el Capitolio y en los otros templos enviara el rayo de su propia mano».[52] Sin embargo, para Júpiter, entienden el alma y el espíritu del mundo.

Todos los nombres le convienen.

¿Quieres llamarlo el *Destino*? Tienes derecho, ya que a él están suspendidas todas las cosas, la causa de las causas.

¿La *Providencia*? Tienes derecho, ya que es aquel cuyo consejo cubre las necesidades de este mundo, a fin de que llegue a término sin encontrar obstáculo alguno y desplegando todos sus movimientos.

¿La *Naturaleza*? No cometerás ningún error, ya que de él nacen todas las cosas gracias a cuyo soplo vivimos.

¿El *Mundo*? No te equivocarás, ya que él es todo lo que ves, presente en el interior de todas sus partes y que se conserva a sí mismo y a sus partes.[53]

Y la continuación del texto aplica a Zeus-Júpiter la teoría del impulso original único:

El rayo no lo lanza Júpiter, pero todas las cosas las ha dispuesto él de tal modo que incluso las que no ha hecho él, no están he-

[51] Cleantes, *Himno a Zeus*, trad. de Festugière, en A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, París, 1949, p. 313; véase también *Stoïciens*, p. 8.

[52] Séneca, *Cuestiones naturales*, II, 45, 1.

[53] *Ibid.*, II, 45, 2-3.

chas sin la razón que es la de Júpiter. Aunque Júpiter no haga personalmente estas cosas, Júpiter ha hecho que se hicieran.[54]

Para los estoicos, las figuras de los otros dioses eran alegorías de los elementos que constituían el mundo y representaban fases del movimiento general del universo: Hera, por ejemplo, correspondía al aire. Epicteto (III, 13, 4-8) reelabora el mito de Zeus, es decir, a la Razón o a la Naturaleza, en el momento en que, después de una fase de expansión (de diástole) y luego de concentración (de sístole) el universo, en la agitación general, es devuelto a su estado seminal, es decir, al momento en que la Razón está sola consigo misma. Zeus dirá: «¡Qué desgraciado soy! No tengo ni a Hera, ni a Atenea ni a Apolo...?». «No», dice Epicteto, «Zeus vive entonces por sí mismo, reposa en sí mismo..., se entretiene con pensamientos dignos de él».

Todo esto corresponde a una necesidad religiosa, a la necesidad de personalizar este poder, a las voluntades del cual la disciplina del deseo quiere que consintamos con complacencia. Por eso Marco Aurelio, al igual que Epicteto, para describir esta actitud de consentimiento, a menudo emplea la expresión «seguir a los dioses» o «obedecer a los dioses».[55]

Marco Aurelio siente también la necesidad de percibir la atención que los dioses le dirigen. En el libro primero de las *Meditaciones* (I, 17), les da las gracias enumerando todos los beneficios que le han otorgado, en particular los sueños que le han enviado sobre su salud o las comuni-

[54] *Ibid.*, II, 46.

[55] Arriano, *Epicteto: disertaciones*, I, 12, 8; I, 20, 15; Marco Aurelio, III, 16, 3; X, 11, 4; XII, 27, 2; XII, 31, 2 (identidad entre seguir la Razón y seguir a Dios).

caciones, los apoyos, las inspiraciones que ha recibido de ellos en su vida filosófica. Todo esto se corresponde con lo que la teología cristiana llama «gracias actuales». A los dioses no les basta con ayudar a los hombres en la realización de su vida moral, sino que los ayudan también a obtener las cosas indiferentes (salud, riqueza, gloria) que los hombres desean (IX, 11, 2 y 27, 3).

He hablado de necesidad religiosa. Sin embargo, se trata también de un problema social y político: toda la vida cotidiana del hombre antiguo está marcada por las ceremonias religiosas. Y ni oraciones ni sacrificios tendrían sentido si no hubiera una providencia actual y concreta (VI, 44, 4):

> Si los dioses no deliberan sobre nada –creerlo sería una impiedad, o entonces ya no hacemos más sacrificios, oraciones, juramentos ni los otros ritos que practicamos, como si los dioses estuvieran presentes y viviesen con nosotros...

Esta necesidad religiosa responde al deseo de estar en relación con un ser personal que casi puede dialogar con el hombre. A esta aspiración responde también la representación del *daimon* que, de hecho, tradicionalmente, es un elemento particular de la teoría general de la providencia.[56] Estas declaraciones de Epicteto son significativas (I, 14, 12):

> Dios ha situado junto a cada hombre como guardián a un *daimôn* particular de este hombre y ha confiado cada hombre a su protección... Cuando cerréis vuestras puertas, acordaos de no decir nunca que estáis solos... Dios está en vuestro interior.

[56] P. Hadot, Introduction à *Plotin, Traité 50*, París, 1990, p. 68.

De hecho, todas estas representaciones de los dioses junto con los hombres y la representación del *daimôn* interior, no modifican en esencia las exigencias racionales del estoicismo. Quiero decir con ello que las figuras de los dioses, que deliberan sobre la suerte del individuo, o la figura del *daimôn*, son expresiones míticas e imaginadas que buscan hacer más vivas y personales las representaciones estoicas de la Razón y del Destino.

Podemos observar este fenómeno, por ejemplo, en este texto de Marco Aurelio (V, 27):

> Vive con los dioses quien les muestra sin cesar un alma que acoge con alegría lo que le ha tocado, que hace todo lo que quiere el *daimôn* que le ha dado Zeus como vigilante y como guía y que es una pequeña parcela de Zeus: es precisamente el intelecto y la razón de cada uno.

El *daimôn* se identifica aquí simplemente con la razón interior del hombre, con la naturaleza propia del hombre,[57] que es una parte de la Naturaleza y de la Razón universales.

Libre de su formulación mítica, la hipótesis de la providencia especial y particular se integrará a la perfección en el esquema general de la teoría estoica de la providencia. En efecto, los estoicos no sólo creían que la Razón universal, por su impulso inicial, había puesto en marcha una ley de desarrollo del universo que apunta al bien del Todo, sino que admitían también que esta ley fundamental del universo apunta ante todo al bien de los seres razonables (V, 16, 5): «Los seres inferiores están hechos con vistas a los superiores y los superiores los unos para los otros». Así

[57] Cfr. más arriba, p. 228.

la providencia se ejerce directamente, primeramente, particularmente sobre los seres razonables y se ejerce por vía de consecuencia sobre los otros seres (VII, 75):

La Naturaleza del Todo antaño dio el impulso [hipótesis 4], a fin de que se realizara la producción del mundo. Pero ahora, bien todo lo que se produce es consecuencia (*kat'epakolouthésin*) de esto [hipótesis 3], bien hay un pequeño número de cosas (*oligista*) –y son las más importantes– que son objeto de una voluntad particular [hipótesis 5] del principio director del mundo.

«Este pequeño número de cosas que son las más importantes», son los seres razonables. Hay una providencia general para todo el universo: corresponde al «impulso primero» del que habla aquí Marco Aurelio; y hay una providencia especial para los seres razonables, una voluntad particular, «que ejerce su impulso en cada individuo» (IX, 28, 2). Pero las dos nociones no se excluyen. Ya que la ley general, que es inmanente al universo y resulta del impulso general, quiere que la vía razonable sea el fin que justifique el universo. Orígenes[58] refiere explícitamente a los estoicos esta doctrina:

La providencia ha hecho todas las cosas, en primer lugar, por el bien de los seres razonables. Los seres razonables, porque son los más importantes, desempeñan el papel de los niños traídos al mundo, los seres sin razón o inanimados, el de la placenta producido al mismo tiempo que el niño... La providencia se preocupa principalmente por el bien de los seres razonables, pero, por vía de consecuencia accesoria, los seres sin razón se aprovechan de lo que está hecho para los hombres.

[58] Orígenes, *Contra Celso*, IV, 74; cfr. SVF, vol. II, §§ 1156-1157.

No hay que oponer este texto al de Cicerón, diciendo que Júpiter no se interesa por los daños que provoca el granizo en el jardín del propietario que sea. Ya que, precisamente, desde la perspectiva estoica, lo que cuenta no son las cosas indiferentes moralmente, como cosechas; lo único importante es la elevación moral de los hombres, su búsqueda de la sabiduría. La providencia divina, creadora y alimenticia para los seres inferiores, se vuelve, para los hombres, educativa. Bergson llamaba al mundo «una máquina para hacer dioses».[59] Los estoicos la llamarían una máquina para hacer sabios.

Los sabios, en efecto, aparecen como el objeto privilegiado de esta providencia particular. Cabe destacar esta proposición de Epicteto:

¿Dios se desinteresaría hasta tal punto de sus obras maestras, de sus servidores, de sus testigos, de aquellos de los que nos servimos como ejemplo ante los hombres sin formación moral?

O este texto de Cicerón:[60]

Los dioses quieren no sólo al género humano, sino a hombres en particular que no habrían podido ser tales sin el socorro divino.

Esta teoría sobre los diferentes modos de acción de la providencia que acabamos de describir tiene finalmente el interés, a los ojos de Marco Aurelio, de precisar cómo practicar la disciplina del deseo. Podemos considerar los acontecimientos de dos maneras diferentes y, sin embar-

[59] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 404.

[60] Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 66, pp. 165-166.

go, convergentes según si nos situamos desde la perspectiva del impulso original o de la providencia particular.

Desde la perspectiva de la Naturaleza universal y de la providencia general, los cosas que pueden resultar al hombre repulsivas, desagradables, feas, terroríficas —como las espinas de la rosa, el hocico de las bestias feroces, el fango o los temblores de tierra— aparecerán como fenómenos físicos naturales, pero que no están programados directamente por el impulso original, sino que son sus consecuencias accesorias y necesarias. Si estas consecuencias ineluctables del orden del mundo afectan al viñatero del que habla Cicerón[61], el cual lo considera una desgracia para él, no significa que «Júpiter» haya querido que lo tome por una desgracia. El viñatero es libre de representarse los acontecimientos como quiera, pero, de hecho, estos acontecimientos son la consecuencia accesoria de las leyes físicas que resultan del impulso original. Si es estoico, el viñatero de Cicerón dirá sí a este orden universal, sí al mundo, amará todo lo que llegue, considerando que la pérdida de sus bienes no es ni buena ni mala moralmente, sino que pertenece al orden de las cosas indiferentes. Estas cosas indiferentes no conciernen a Júpiter, no tienen ningún sentido desde una perspectiva universal, sino que corresponden a un punto de vista subjetivo y parcial.

Y, sin embargo, desde la perspectiva de la providencia particular, los acontecimientos que me advienen están destinados a mí en particular. Clothô,[62] es decir, el curso del universo, procedente del impulso original, los entretejió conmigo desde el origen del mundo (IV, 34; V, 8, 2;

[61] Cfr. más arriba, n. 45.

[62] Cfr. más arriba, p. 241.

IV, 26; X, 5). Todo lo que me ocurre se ha destinado a mí como la oportunidad de consentir en lo que Dios quiere para mí, en tal momento preciso, de una forma determinada, con el fin aceptar «mi» destino en particular, el que todo el universo me ha reservado (V, 8):

> Una frase como «Aclepio le ordenó la equitación o los baños fríos o la marcha descalzos» es análoga a ésta: «La Naturaleza del Todo le ha ordenado la enfermedad, una dolencia, una pérdida o alguna cosa de este género». Ya que en la primera frase «ordenado» significa: «Le ha asignado esto como correspondiente a su estado de salud»; y, en la segunda frase, el acontecimiento que viene al encuentro de cada uno se le ha asignado como correspondiente a su destino... Aceptemos así estos acontecimientos como lo que Asclepio «ordena».

Por una parte, precisa Marco Aurelio, este acontecimiento se ha producido para ti, se ha «ordenado», estaba en relación contigo, entretejido contigo por las causas más antiguas. Y, por otro lado, lo que te «ordenaban» condicionaba la buena marcha y la existencia del universo.[63]

Las dos visiones no se excluyen, ya que cada acontecimiento resulta a la vez de la ley general del universo, tomada en sí misma, y esta ley general del universo aplicándose al bien de los seres razonables.

Pero, según la perspectiva que se adopte, la práctica de la disciplina del deseo tendrá una u otra connotación.

[63] Sobre este texto de Marco Aurelio se leerá el admirable artículo del añorado André-Jean Voelke: «Santidad del mundo y santidad del individuo. Marco Aurelio V, 8», aparecido en la *Revue internationale de philosophie*, 1991, pp. 322-335, páginas conmovedoras ya que, al escribirlas, el autor era consciente de su muerte próxima.

Una será más impersonal, eliminando toda subjetividad en la contemplación admirativa de las leyes ineluctables de una Naturaleza majestuosa e indiferente (IX, 1). La otra será más personal, ya que dará al individuo el sentimiento de colaborar por el bien general del Todo desempeñando la tarea, el papel, el destino, para el cual la Naturaleza lo ha elegido (VI, 42):

Todos colaboramos en el cumplimiento de una sola obra, los unos lo saben y tienen conciencia de ello, los otros no lo saben, como dice Heráclito, creo: los que duermen son los obreros y los colaboradores de lo que ocurre en el mundo... Sabrá bien emplearte, en todo caso, quien gobierna el universo y sabrá darte un rol de colaborador.[64]

¿PESIMISMO?

«Un profundo pesimismo invade sus *Meditaciones* sin alegría y sin ilusión..., son un auténtico documento sobre la soledad de un intelectual». Este extracto del catálogo[65] de una exposición consagrada a Marco Aurelio en 1988 resume bien la representación que se hicieron del emperador-filósofo la mayoría de los historiadores desde Renan.[66] Es cierto que las declaraciones pesimistas no faltan a lo largo de las páginas de su libro (VIII, 24):

[64] Cfr. más arriba, p. 116.

[65] *Kaiser Marc Aurel und seine Zeit*, herausgegeben von Klaus Stemmer, Berlin, 1988, p. XII.

[66] Cfr. más abajo, p. 390.

Cual se te aparece el baño: aceite, sudor, mugre, agua viscosa, todas esas cosas repugnantes, así es cada parte de la vida, así es todo objeto.

O incluso (IX, 36):

La descomposición de la materia que hace el fondo del ser de cada uno de entre nosotros: el líquido, el polvo, huesos, mal olor.

A este asco parece añadirse un aburrimiento que alcanza el hastío (VI, 46):

Lo que ves en el anfiteatro y en lugares análogos te hastía: siempre las mismas cosas, la uniformidad vuelve el espectáculo fastidioso. Experimentar la misma impresión frente al conjunto de la vida. De principio a fin todo es siempre lo mismo y está hecho de las mismas cosas. ¿Hasta cuándo?

Ya lo hemos dicho, no hay que precipitarse y pensar que Marco Aurelio nos entrega aquí sus impresiones personales, la expresión de su incurable tristeza. Lo sabemos, borda sobre un cañamazo preparado, sus pensamientos son ejercicios practicados según un método bien determinado, que sigue modelos preexistentes. Sobre todo hay que intentar comprender bien la verdadera significación, el verdadero alcance de estas fórmulas.

En primer lugar, en muchas de estas declaraciones, reconocemos el método de definición física del que hemos hablado,[67] el cual, quedándose en la representación objetiva, se esfuerza por separar los falsos juicios de valor convencionales que los hombres emiten con respecto a los

[67] Cfr. más arriba, pp. 192-193.

objetos. Debe aplicarse, dice Marco Aurelio (III, 11, 2) a todos los objetos que se presenten en la vida, con el fin de «ver con exactitud y desde la perspectiva de la Naturaleza todo lo que pasa en la vida» (X, 31, 5). Este método de definición física desnudará las cosas (VI, 13, 3 y III, 11, 1), «mostrará su poco valor, les arrancará la apariencia de la que se enorgullecen» (VI, 13, 3). Y, a propósito del método que define las cosas reduciéndolas a sus partes (XI, 2, 2), Marco Aurelio aconseja: «Salvo para la virtud y lo que se refiere a la virtud, acuérdate de ir hasta las partes así divididas y de llegar, por medio de esta división, a despreciarlas. Traslada este método a toda la vida».

Se trata de denunciar los falsos valores, de ver las cosas en su realidad desnuda y «física». Los manjares buscados son cadáver; la púrpura, pelo de oveja; la unión de los sexos, un roce del vientre (VI, 13, 1); la guerra que hace Marco Aurelio, una caza análoga a la de la mosca por la araña (X, 10, 1); la vida social y política, poca cosa (V, 33, 2):

> Y todo aquello a lo que hacemos tanto caso en la vida: vacío, podredumbre, mezquindad; pequeños perros que se muerden unos a otros, niños que se querellan, que ríen, que luego se ponen a llorar.

El mismo método es aplicable a propósito de las gentes pretendidamente importantes (X, 19):

> Representárselos como son cuando comen, cuando duermen, cuando hacen el amor o cuando van al retrete. Y a continuación cuando adoptan grandes aires, gesticulan orgullosamente o se enfadan y reprenden a la gente con aires de superioridad.

Se trata siempre de ver la realidad «física»; lo mismo ocurrirá con el renombre, el nombre que se deja para la posteridad (V, 33): «Es un simple sonido, débil como un eco». Y de la misma manera, por el método de división de un conjunto en sus partes se puede arrancar a la vida sus falsos rostros reduciéndola a uno de sus momentos:

Cual se te aparece el baño: aceite, sudor, mugre, agua viscosa, todas esas cosas repugnantes, así es cada parte de la vida, así es todo objeto. (VIII, 24)

Considerar siempre las cosas humanas como efímeras y sin valor: ayer, un poco de flema; mañana, momia o ceniza. (IV, 48, 3)

Y, en una serie de definiciones «físicas», la de la muerte revela una vez más el poco valor de nuestro ser físico (IX, 36):

La descomposición de la materia que constituye el fondo del ser de cada uno de nosotros: líquido, polvo, huesos, mal olor. O incluso el mármol: no es más que una concreción de la tierra. O el oro y la plata: el poso de la tierra. La ropa: pelos. La púrpura: sangre y así el resto.

Sorprendemos aquí a Marco Aurelio ejercitándose en dar definiciones físicas de los objetos más diversos y podemos pensar de manera legítima que la definición de la descomposición de la materia no está cargada de más potencia emotiva y personal que la del mármol o el oro. Se trata de un ejercicio un poco artificial para encontrar fórmulas impactantes. Pero, precisamente, se trata de denunciar los falsos valores; es tarea de la disciplina de los deseos.

Algunos historiadores[68] han creído descubrir en estos textos una verdadera repugnancia de Marco Aurelio hacia la materia y los objetos físicos. Habría abandonado también la doctrina estoica de la inmanencia de la Razón en la materia y no encontraríamos ya en él la admiración que Crisipo tenía por el mundo sensible. Asimismo, constataríamos la tendencia a afirmar la trascendencia de una divinidad que existiera a partir del mundo sensible. Esto me parece del todo inexacto. Cuando Marco Aurelio habla de la «descomposición de la materia» no dice que la materia esté podrida, sino que la transformación de la materia, que corresponde a la muerte, es un proceso natural que va acompañado necesariamente de fenómenos de descomposición, los cuales nos parecen, sin duda, repugnantes, pero que deben ser objeto de una definición exacta y física. Marco Aurelio no abandona nunca la doctrina estoica de la inmanencia de la Razón en la materia. Habla de la razón que gobierna la sustancia (*ousia*), es decir, de la materia dócil (VI, 1) de la Razón que se expande a través de toda la sustancia o materia (V, 32), y que modela los seres con ayuda de la sustancia (VII, 23), de la fuerza constructiva que está en los seres naturales (VI, 40) y que hay que reverenciar. Es cierto que Marco Aurelio a veces se refiere también a la «debilidad de la materia» (XII, 7). Pero esta «debilidad de la materia» es el carácter «fluido», la perpetua posibilidad de transformación pasiva, la incapacidad de actuar por sí misma que caracteriza la materia estoica.

También es cierto que Marco Aurelio en ocasiones describe el cuerpo como un cadáver (IX, 24; X, 33, 6), pero él mismo nos dice que ha aprendido esto de Epicteto (IV, 41): «No eres más que un alma pequeña, que lleva un

[68] R. B. Rutherford, *Meditations...*, p. 243.

cadáver, como dijo Epicteto». Efectivamente, en las Declaraciones de Epicteto que reunió Arriano encontramos varias veces esta expresión (II, 19, 27; III, 10, 15 y 22, 41), en particular cuando se pregunta (IV, 7, 31) si el cadáver soy «yo», añadiendo de hecho, en ocasiones, al igual que Marco Aurelio, que el cuerpo no es más que de la tierra (III, 22, 41). Estas expresiones que pueden calificarse de peyorativas no son propias de Marco Aurelio.

Y cuando compara la vida del agua del baño con la mugre y el aceite que contiene, practica también aquí el método de definición física que mencionábamos. Si se quiere reconocer las cosas tal y como son, estamos obligados a ver también las realidades que están ligadas de manera indisoluble a la vida de cada día tal y como son, es decir, los aspectos físicos y fisiológicos del funcionamiento de nuestro cuerpo y de la transformación continua de las cosas en nosotros y en torno a nosotros: el polvo, la suciedad, el mal olor, la peste. Esta mirada realista nos permitirá afrontar la vida tal y como es. Pensamos en Séneca:

> Sorprenderse por estas cosas no es menos ridículo que quejarse porque nos salpicamos en los baños, o porque nos empujan en un lugar público, o nos manchamos en el barro. Ocurre en la vida exactamente lo que ocurre en los baños, en medio de una multitud, en un camino... La vida no es algo que convenga a los delicados.[69]

Esta visión despiadada despojará a los objetos de la vida de todos los falsos valores que nuestros juicios les otorgan. La verdadera razón de este pretendido pesimismo es que, para Marco Aurelio, todo es vil, mezquino y sin va-

[69] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 107, 2.

lor cuando se lo compara con el único Valor: la pureza de la intención moral, el esplendor de la virtud. Desde esta perspectiva la vida es «mancha» (VII, 47). Pero, al mismo tiempo, esta mirada sobre la vida nos invita a reflexionar en torno al carácter relativo y subjetivo de la noción de mancha y de cosa repugnante. Lo verdaderamente repugnante no son determinados aspectos de la materia, sino las pasiones, los vicios.

De hecho, si consideramos determinados aspectos de la realidad física como repugnantes, es que somos víctimas de un prejuicio y no sabemos volver a situarlas en la vasta perspectiva de la Naturaleza universal. Todos estos aspectos son consecuencias necesarias, pero accesorias, del impulso original que en el origen de las cosas ha dado la Naturaleza (VI, 36, 3):

> La boca abierta del león, el pescado y todo lo que es desagradable, las espinas, el fango, son consecuencias accesorias de estas cosas de arriba, venerables y sagradas. No te imagines pues estas cosas como si fueran extrañas a este principio que tú veneras, sino que has de remontar por medio del razonamiento a esta fuente de todas las cosas.

El fango, el polvo, el agua del baño, fenómenos que juzgamos repugnantes, están íntimamente ligados al proceso, al curso, al desarrollo del mundo que se remonta a la Razón universal. Marco Aurelio va más lejos (III, 2):

> Hay que subrayar también cosas de este género: incluso las consecuencias accesorias de los fenómenos naturales tienen algo gracioso y atractivo. Por ejemplo, cuando el pan está hecho, algunas partes se agrietan en su superficie; y, sin embargo, son precisamente estas grietas las que, en cierto sentido, pa-

recen haber escapado a las intenciones que presiden la confección de pan, son las mismas grietas que, de algún modo, nos agradan y despiertan nuestro apetito de una manera muy particular. O también los higos: cuando están bien maduros, se abren. Y en los olivos maduros es justamente la cercanía de la podredumbre lo que añade una belleza singular al fruto. Y las espigas que se inclinan y el ceño fruncido del león y la espuma que se asoma al hocico del jabalí: estas cosas y muchas otras, si las considerásemos sólo en sí mismas estarían lejos de ser hermosas. Sin embargo, como estos aspectos secundarios acompañan procesos naturales, añaden un nuevo ornamento a su belleza y nos alegran el corazón; de modo que si alguien posee la experiencia y el conocimiento profundo de los procesos del universo, no habrá casi ninguno de estos fenómenos consecuencia de los procesos naturales que no le parezca que se presenta, con determinado aspecto, de una manera agradable. Este hombre no sentirá menos placer en contemplar, en su realidad desnuda, las bocas abiertas de las fieras que todas las imitaciones que proponen los pintores y los escultores. Sus ojos puros serán capaces de ver una especie de madurez y de floración en la mujer o el hombre mayor, una especie de encanto amable en los niños. Se presentarán muchos casos de este género: no es el recién llegado quien encontrará, sino sólo el que esté familiarizado verdaderamente con la Naturaleza y con sus obras.

Estas líneas merecen compararse con el prefacio de *Sobre las partes de los animales* (644 b 31) de Aristóteles:

A decir verdad, algunos de los seres de aquí abajo no ofrecen un aspecto agradable. Pero la naturaleza que los ha fabricado procura a quien la contempla alegrías maravillosas siempre que se sea capaz de conocer los principios de los fenómenos naturales y que se sea filósofo por naturaleza. Sería de hecho ilógico y absurdo que nos complaciéramos contemplando las repro-

ducciones de estos seres, porque contemplándolas, admiramos al mismo tiempo el talento del artista, pintor o escultor, y que no experimentásemos más alegría aún al contemplar los mismos seres que ha creado la Naturaleza cuando al menos podemos llegar a ver sus principios. Por eso no hay que dejarse llevar por una repugnancia pueril cuando examinamos a animales menos nobles. Ya que hay algo maravilloso en todo lo que es natural.

Aristóteles se interesa por los seres en sí mismos, que se producen de manera natural: para él, el filósofo, incluso si tienen un aspecto terrorífico o repugnante, en la medida en que reconoce en los seres naturales el poder creador de la Naturaleza, puede descubrir su belleza. En Marco Aurelio, por el contrario, se trata, como hemos visto, de las consecuencias, a la vez necesarias y accesorias, de los fenómenos naturales que se desprenden de la decisión inicial, pero que a los hombres parecen escapar a las intenciones de la Naturaleza: el veneno de las serpientes, las espinas de la rosa. No obstante, Marco Aurelio reconoce finalmente, en estas consecuencias, el poder creador de la Naturaleza.

Estas consecuencias que, en particular, no responden al canon clásico de la belleza tienen, en la medida en que son consecuencias de fenómenos naturales, «algo gracioso y atractivo».

El panadero habría querido dar una forma regular al pan. Pero este pone a cocer formas imprevisibles y se resquebraja de una manera inesperada. De igual modo, el movimiento general del universo debería ser racional por completo. Sin embargo, se producen, con motivo de este movimiento, fenómenos concomitantes y accesorios que escapan a la intención de la Naturaleza, al impulso que dio en el origen. Y, como en el caso del pan, son

estas anomalías, estas irregularidades, estas grietas de la corteza, las que nos hacen presentir que el pan es crujiente y que despiertan el apetito.

Para Aristóteles, sólo el filósofo percibía la belleza de las producciones de la Naturaleza porque descubría el plan de la Naturaleza, cuya fuerza, desde el interior, aseguraba el crecimiento de los seres. Asimismo, para Marco Aurelio, sólo el filósofo o el sabio, el que posee la experiencia y la comprensión profunda de los procesos del universo, siente la belleza, la gracia de los fenómenos que acompañan los procesos naturales, precisamente porque percibe el lazo entre los procesos naturales y su acompañamiento necesario.

Una estética idealista que sólo consideraba bella la manifestación de la forma ideal, del canon de la proporción, se sustituye, tanto en Aristóteles como en Marco Aurelio y a través de toda la época helenística, por una estética realista para la cual la realidad viva, en su desnudez, en su horror, quizá, es más bella que las más bellas imitaciones. «Un hombre feo, si está vivo», dirá Plotino,[70] «es más bello que un hombre, sin duda bello, pero representado en una estatua».

Aquí se transforma completamente la perspectiva. Las cosas que parecen repugnantes, asquerosas o terroríficas se vuelven bellas a los ojos del que está familiarizado con la naturaleza, precisamente porque existen, son naturales, forman parte de los procesos naturales, se derivan de manera indirecta de la intención de la Naturaleza.

Del mismo modo que sucede en la Naturaleza (IX, 1, 9), no hay que establecer una diferencia entre las cosas indiferentes que no dependen de nosotros, sino precisa-

[70] Plotino, *Tratado* 38 (VI, 7), 22, 31 (p. 145 Hadot).

mente de la Naturaleza universal. La mugre, el fango, la espina, el veneno vienen de la misma fuente y son tan naturales como la rosa, el mar o la primavera. Para la mirada de la Naturaleza y del hombre que está familiarizado con la Naturaleza, no hay ninguna diferencia entre el agua del baño y el resto de la vida: todo es igual de «natural». No estamos lejos de Nietzsche: «Todo lo que es necesario, visto desde arriba y desde la óptica de una vasta economía de conjunto, es igualmente lo útil en sí: no sólo hay que soportarlo, sino *amarlo*».[71]

La familiaridad con la Naturaleza, he aquí una de las actitudes fundamentales del que practica la disciplina del deseo. Estar familiarizado con la Naturaleza es reconocer las cosas y los acontecimientos como familiares, saber que pertenecen al mismo mundo que nosotros, que vienen de la misma fuente que nosotros. Es «hacer física», tomar conciencia de la unidad de la Naturaleza y su acuerdo consigo misma. Quien está familiarizado con la naturaleza se adhiere a este acuerdo de la Naturaleza consigo misma; «ya no es un extranjero en su patria» y es «un hombre digno del mundo que lo ha engendrado» (XII, 1, 5).

Las cosas de la vida pueden parecer a la vez bellas, porque existen, cuando se las considera desde una perspectiva cósmica y, sin embargo, sin valor porque no acceden a la esfera de la libertad y de la moralidad, sino que se desvanecen rápidamente en el infinito del tiempo y del espacio y en el flujo ininterrumpido del devenir (VI, 15, 2); «Objetos que son arrastrados en este torrente, ¿cual sería aquel al que se le podría reconocer valor, puesto que no podemos detenernos en ninguno?».

[71] Cfr. más arriba, n. 28.

Marco Aurelio no se cansa de contemplar las grandes leyes de la Naturaleza. Es sobre todo la perpetua metamorfosis de todas las cosas lo que le fascina. Es a ella a quien quiere contemplar sin cesar:

Cómo todas las cosas se transforman las unas en la otras, adquiere un método para contemplarlo: concentra sin detenerte tu atención en esto y ejercítate en este punto. (X, 11)

Observa cada objeto e imagínate que se está disolviendo, que está en plena transformación, pudriéndose y destruyéndose. (X, 18)

Marco Aurelio se esfuerza en percibir la disolución ya en proceso en los objetos y los hombres que lo rodean. Habría dado su aprobación a la princesa Bibesco quien, para meditar sobre la muerte, se contentaba con contemplar un ramo de violetas.[72] Evoca los cursos imperiales del pasado, como el de Augusto, para tomar mayor conciencia de que todos los personajes que han encontrado vida por un instante en su recuerdo están muertos desde hace tiempo. No hay aquí obsesión por la muerte o complacencia mórbida más que cuando, en la película *El club de los poetas muertos*, Robin Williams, el profesor de literatura, para hacer comprender a sus pupilos el valor de la vida, les hace mirar con atención una foto de un grupo de antiguos alumnos del colegio, a fin de que al tomar conciencia de que todos estos chicos aparentemente tan vivos están muertos, descubren lo que la vida tiene de precioso. *Carpe diem*, ¡agarra el momento! La única diferencia es que para Marco Aurelio el único valor no es la vida a secas, sino la vida moral.

[72] *Journal de l'abbé Mugnier*, Mercure de France, París 1985, p. 221.

La visión de la metamorfosis universal enseña a no temer la muerte, que no es más que un caso particular (II, 12, 3), a no otorgar ningún valor a las cosas que pasan (IX, 28, 5), y en su lugar a arrastrar al alma a la contemplación del espectáculo grandioso de la Naturaleza, transformando sin cesar las cosas «para que el mundo sea siempre nuevo». (VII, 25).

En la inmensidad del universo, en el infinito del tiempo y del espacio, Marco Aurelio se aniquila en una especie de vértigo y de embriaguez, como muchos otros habían hecho antes que él.[73]

Esta visión de la totalidad de la sustancia y de la totalidad del tiempo se obtiene mirando desde lo alto,[74] el vuelo del alma por encima de todas las cosas, en la inmensidad del universo (IX, 32): «Te abrirás un vasto campo libre abarcando con el pensamiento la totalidad del cosmos, concibiendo la infinitud de la eternidad, considerando la rápida metamorfosis de cada cosa». Marco Aurelio se deja llevar por los astros en sus revoluciones, en el torrente de la metamorfosis de los elementos: «Tales representaciones purifican las manchas de la vida terrestre». (VII, 47).

Marco Aurelio se sumerge con el pensamiento en un universo que sigue modelo estoico, un universo finito, en la inmensidad del vacío, repitiéndose sin fin en el infinito del tiempo (XI, 1, 3): «El alma recorre el mundo entero, y el vacío que la rodea y su forma, y se extiende en la

[73] Cfr. más abajo, pp. 403-407.

[74] Señalar el «visto desde lo alto», en la cita de Nietzsche, más arriba, n. 28 y 71. Sobre el tema de la mirada desde lo alto, cfr. R. B. Rutherford, *Meditations*, pp. 155-161 y 251-252; P. Hadot, «La terre vue d'en haut et le voyage cosmique», en J. Schneider y M. Léger-Orine (eds.), *Frontières et conquêtes spatiales*, Dordrecht, 1988, pp. 31-39.

infinidad del tiempo infinito, y abarca y concibe el renacimiento periódico del universo».

El hombre está hecho para el infinito; su verdadera patria, su verdadera ciudad, es la inmensidad del mundo. Como dice Séneca:[75]

Como es natural al hombre extender su espíritu a toda la inmensidad... El alma humana no admite más límites que los que tiene en común con Dios... Su patria, es todo lo que contienen el cielo y el universo.

Una de las cosas propias del hombre, dice Marco Aurelio, una de las cosas que lo llenan de alegría, es contemplar la Naturaleza del Todo y lo que acontece según lo que ella ha querido (VIII, 26). Este ejercicio espiritual de mirar desde lo alto, o del vuelo cósmico del alma, tiene como primer resultado revelar al hombre el esplendor del universo y el esplendor del espíritu a la vez. Pero tiene también como consecuencia motivar la práctica de la disciplina del deseo. Vistas desde lo alto, las cosas humanas parecen muy pequeñas, muy mezquinas, y no merece que se las desee; la muerte ya no aparece como algo que temer.

Desde esta perspectiva, Asia y Europa no son más que un pequeño rincón del mundo; el mar, una gota de agua; el Athos, un terrón de tierra; el momento presente, un punto (VI, 36). El lugar del hombre, la parte del hombre es minúscula en la inmensidad (XII, 32). ¡Y el minúsculo bullicio sobre la tierra de los seres humanos!

Reunión de masas, armadas, trabajo en el campo, bodas, divorcios, muertes, guirigays de los tribunales, desiertos, diversidad

[75] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 102, 21.

de las costumbres de los pueblos bárbaros, fiestas, lamentaciones, mercados, ¡un desorden! Y finalmente, sin embargo, la armonía de los contrarios. (VII, 48)

Este esfuerzo por mirar desde lo alto permite contemplar el panorama completo de la realidad humana bajo todos sus aspectos sociales, geográficos, sentimentales, y volver a situarlos en la inmensidad cósmica y en el hormigueo anónimo de la especie humana sobre la tierra. Vistas desde la perspectiva de la Naturaleza universal, las cosas que no dependen de nosotros, las cosas que los estoicos llaman indiferentes –la salud, la gloria, la riqueza, la muerte–, recuperan sus verdaderas proporciones.

El tema de la mirada desde lo alto, cuando adopta esta forma en particular –la observación de los hombres sobre la tierra–, parece pertenecer más en concreto a la tradición cínica. Volvemos a encontrarlo muy ricamente escenificado por un contemporáneo de Marco Aurelio, el satirista Luciano, que estuvo muy influenciado por el cinismo. En el diálogo de Luciano titulado *El Icaromenipo o el hombre que se eleva por encima de las nubes,*[76] el cínico Menipo cuenta a un amigo como, desalentado por las contradicciones de los filósofos sobre los principios últimos del universo, decidió ir a ver él mismo en el cielo cómo era. Se ajustó las alas para volar, el ala derecha de un águila y el ala izquierda de un buitre. Y se lanzó en la dirección de la luna. Una vez que ha llegado a ella, ve desde arriba toda la tierra y, como el Zeus de Homero, nos dice, observa hora el país de los tracios, hora el país de los misios e

[76] Si desea leer esos dos pequeños ensayos, remito al lector a la traducción inglesa (vol. II = col. Loeb, n.° 54) o a la traducción de É. Chambry (Garnier, 3 vol., 1933-1934).

incluso, si quiere, Grecia, Persia y la India: lo que lo llena de un placer distinto. Y observa también a los hombres: «Toda la vida de los hombres se me apareció», declara Menipo, «no sólo las naciones y las ciudades, sino también los individuos, los unos navegando, los otros haciendo la guerra, los otros en proceso». Y no sólo observa lo que se desarrolla al aire libre, sino también lo que pasa en las casas en las que todos se creían bien escondidos. Señalemos de paso que ése es el tema de la célebre novela del siglo XVII, *El diablo cojuelo*, de Lesage. Después de una larga enumeración de crímenes, de adulterios, que ve cometerse en el interior de las casas, Menipo resume sus impresiones hablando de desorden, de cacofonía y de espectáculo ridículo. Pero lo más ridículo de todo, desde su punto de vista, es ver a los hombres querellarse por los límites de un país, ya que la tierra se le aparece minúscula. Los ricos se enorgullecen de muy poco. Sus tierras, dice, no son más grandes que uno de los átomos de Epicuro y las reuniones de los hombres se parecen al bullicio de las hormigas. Tras abandonar la luna, Menipo viaja a través de las estrellas para alcanzar a Zeus y se divierte al constatar lo ridículo y las contradicciones de las oraciones que los humanos dirigen a Zeus. En otro diálogo titulado *Caronte o los vigilantes*, el barquero de los muertos, Caronte, pide un día libre para ir a ver en la superficie de la tierra cómo es esa vida que los hombres añoran tanto cuando llegan al Infierno. Con Hermes apila varias montañas unas sobre otras para observar mejor a los hombres. Encontramos, entonces, el mismo tipo de descripción que en el *Icaromenipo* y en Marco Aurelio: navegaciones, armadas en guerra, procesos, trabajadores de los campos, actividades múltiples, pero vida siempre llena de tormentos. «Si, desde el principio», dice Caronte, «los

hombres se dieran cuenta, de verdad, de que son mortales, de que después de una breve estancia en la vida, deben salir de ella, como de un sueño y abandonarlo todo en tierra, vivirían con más sabiduría y morirían con menos arrepentimiento.» Sin embargo, los hombres son inconscientes. Son como las burbujas que produce un torrente que se desvanecen apenas formadas.

Esta mirada desde lo alto sobre la vida terrestre de los hombres es, como hemos dicho, propia del cinismo. Lo prueba, entre otros, el diálogo titulado *Caronte* que tiene por título en griego: *Episkopountes*, «Los que vigilan». Ahora bien, el filósofo cínico considera que su rol consiste en vigilar las acciones de los hombres, es una especie de espía que busca las faltas de los hombres y las denuncia. Es lo que el propio Luciano apunta.[77] El cínico se encarga de vigilar a los otros hombres, es su censor, sigue su comportamiento como desde lo alto de un observatorio. Y las palabras *episkopos*, *kataskopos*, «vigilante», «espía», están atestiguadas en la tradición antigua para designar a los cínicos.[78] Esta mirada desde lo alto, para ellos, es un modo de denunciar el carácter insensato en que viven los hombres. No es arbitrario el que, en este diálogo, sea Caronte, el barquero de los muertos, quien mire desde lo alto los asuntos humanos. Mirar desde lo alto es también mirar las cosas humanas desde la perspectiva de la muerte: esta perspectiva lleva al desapego, a la elevación y al retroceso indispensables para ver las cosas tal como son.

[77] Luciano, *Dialogues of the Dead*, 20, vol. VII (col. Loeb, n.º 431), p. 102.

[78] Cfr. Arriano, *Epicteto: disertaciones*, III, 22, 24. Cfr. E. Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, en *Jahrbücher für classische Philologie*, 19, Supplementband, Leipzig, 1893, pp. 375-385.

El cínico denuncia la locura de los hombres que, olvidando la muerte, se atan con pasión a cosas, como el lujo y el poder, que se verán inexorablemente obligados a abandonar. Por eso el cínico llama a rechazar los deseos superfluos, las convenciones sociales, la civilización artificial, que son fuente de turbación, de preocupaciones, de sufrimientos, y les invita a volver a una vida simple y puramente natural para los hombres.

Así, el emperador-filósofo y aquel Voltaire antiguo que fue Luciano se encuentran en este ejercicio de la imaginación, la mirada desde lo alto, una mirada dirigida hacia las cosas desde la perspectiva de la muerte, una mirada despiadada que desenmascara los falsos valores.

Entre los falsos valores, el renombre. Marco Aurelio supo encontrar las fórmulas más sorprendentes para denunciar el deseo que tenemos de ser conocidos por nuestros contemporáneos, o en la posteridad:

Mínimo el tiempo en que cada uno vive, mínimo el pequeño rincón de tierra donde vive, mínima también la larga gloria póstuma: se transmite por medio de hombrecitos que pronto estarán muertos, sin que siquiera se conozcan a sí mismos, ni menos aún a aquel que está muerto desde hace tiempo. (III, 10, 2)

¿La vanagloria ocupa tu espíritu? Vuelve tus ojos hacia la rapidez con la que todo se olvida, el abismo de la eternidad infinita en los dos sentidos, la vanidad del eco que podemos tener, cómo los que parecen aplaudir cambian en seguida de parecer y no tienen discernimiento alguno y la estrechez del espacio al que se limita el renombre. La tierra entera no es más que un punto, y sobre este punto hay un rinconcito habitado. ¡Y cuántos hombres, y qué hombres cantarán tus alabanzas! (IV, 3, 7-8)

Pronto lo habrás olvidado todo, pronto todos te habrán olvidado. (VII, 21)

En poco tiempo ya no serás nada ni estarás en ninguna parte... (XII, 21)

Si la mirada desde lo alto revela que las cosas humanas no son más que un punto infinitesimal en la inmensidad de la realidad, también descubriremos lo que Marco Aurelio denomina el ***homoeides***, y que se podría llamar a la vez la identidad y la homogeneidad de las cosas. Esta noción es ambigua. Puede significar que para la mirada que contempla la inmensidad cósmica todo está en todo, todo se soporta, el universo entero está presente en cada momento del tiempo y en cada parte de la realidad (VI, 37):

Quien ha visto el presente lo ha visto todo, lo que se ha producido a lo largo de la eternidad y todo lo que se producirá hasta el infinito, ya que todo es del mismo género y de idéntico contenido.

La muerte no me privará de nada ya que, en cada instante, lo he tenido todo. El alma alcanza su fin en cualquier momento en que se detenga el límite de su vida. En cada momento presente tengo todo lo que puedo esperar de la vida, la presencia de todo el universo y la presencia de la Razón universal, que son una única y misma presencia. En todo momento, tengo todo el Ser, en la menor cosa. Pero si tememos morir, porque querríamos seguir aprovechándonos siempre de la vida, de los honores, de los placeres, de los falsos valores humanos, el ***homoeides***, es decir, la homogeneidad, adquiere un sentido distinto por completo. Para el que ha descubierto el verda-

dero valor, el de la Razón que gobierna en él y en el universo, estas cosas de la vida que repiten su mezquindad y su banalidad sin cesar son tan repugnantes como los juegos del anfiteatro (VI, 46).

La mirada desde lo alto dirigida hacia las cosas humanas permite imaginar el pasado y el porvenir, y revela que, incluso si los individuos desaparecen, las mismas escenas se repiten a través de los siglos. El alma que se extiende en la inmensidad del espacio y del tiempo «ve que los que vendrán después de nosotros no verán nada nuevo y que los que estaban antes no vieron más que nosotros, sino que, en cierta manera, el hombre de cuarenta años, si tiene un poco de inteligencia, ha visto todo lo que ha sido y todo lo que será en virtud de la uniformidad de las cosas» (XI, 1, 3). Marco Aurelio vuelve a menudo con insistencia sobre esta idea (XII, 24, 3): «Cada vez que seas elevado así, mirando desde lo alto las cosas humanas, verás las mismas cosas, la uniformidad, la brevedad. ¡He aquí de qué nos vanagloriamos!». Imagina la corte imperial de sus predecesores, la de Adriano, la de Antonino el Piadoso y las de antaño, Felipe, Alejandro, de Creso: «Aquellas escenas, aquellos dramas, siempre los mismos, que aprendiste a conocer por tu experiencia personal o por la historia antigua... Todos aquellos espectáculos se parecían, sólo los actores eran diferentes» (X, 27, 1-2).

La historia, para los Antiguos, se repite siempre. De hecho, los historiadores de entonces escribían la historia por este motivo: «Para los que quieran ver claro en los acontecimientos pasados y en los que, en el porvenir, en virtud del carácter humano que es el suyo, presenten similitudes o analogías, esta exposición de los hechos será útil y esto bastará», declara Tucídides al principio de su *Historia* (I, 22, 4). Y hay que decir que su obra, desde este

punto de vista, es un éxito extraordinario. Su descripción de la hipocresía de los fuertes y de los vencedores es de una actualidad desesperante.

Por otro lado, Marco Aurelio habría aprobado sin duda estas líneas de Schopenhauer sobre la historia:

> Del principio al final, es la repetición del mismo drama, con otros personajes y bajo costumbres diferentes... Ese elemento idéntico y que persiste a través de todos los cambios lo proporcionan las cualidades primeras del corazón y del espíritu humanos; muchos malos y pocos buenos. El lema general de la historia debería ser: *Edem sed aliter.* Quien ha leído a Herodoto ha estudiado suficiente historia para hacer de ella filosofía; ya que encuentra en ella todo lo que constituye la historia posterior del mundo.[79]

Pero, al evocar esta uniformidad, Marco Aurelio en modo alguno piensa en elaborar una filosofía de la historia; más bien la mirada que dirige desde arriba hacia las cosas humanas lo conduce a evaluarlas, a denunciar su falso valor, sobre todo desde la perspectiva de la muerte.

Esas mismas escenas que se repiten a través de la vida y a través de las edades son, casi siempre, las de la maldad, la hipocresía, la futilidad humanas. Verlas cuarenta años, o diez mil años, no cambia nada (VII, 49, 2). La muerte nos liberará de este espectáculo tan molesto como los juegos del anfiteatro (VI, 46) o, en todo caso, no nos hará perder nada, ya que es imposible que llegue algo nuevo.

[79] A. Shopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Supl. en el libro III, cap. XXXVIII (trad. fr. de A. Burdeau, vol. III, París [PUF], p. 255).

El epicúreo Lucrecio ponía ya un argumento de este género en boca de la Naturaleza esforzándose por consolar al hombre de la necesidad de morir: «Imaginar a partir de ahora algún invento para complacerte, no puedo, las cosas son las mismas eternamente... Tienes que esperar siempre las mismas cosas, incluso si no tuvieras que morir nunca».[80]

Vemos aquí, una vez más, que las declaraciones de las *Meditaciones*, calificadas de pesimistas por los historiadores modernos, no corresponden a impresiones o a experiencias de Marco Aurelio; la única experiencia personal que parece expresarse en su obra es la desilusión frente a su entorno, pero volveremos sobre ello.[81] Cuando dice que las cosas humanas no son nada en la inmensidad, que son viles y mezquinas, que se repiten hasta la saciedad, no expresa una experiencia negativa que ha vivido, sino que se ejercita, espiritual y literariamente. Vemos incluso un poco el artificio en algunas de sus fórmulas maravillosamente sorprendentes, que reproducen temas tradicionales de la filosofía antigua. Pero lo que inspira todo esto, finalmente, es el amor, la fascinación que Marco Aurelio experimenta en lo más profundo de sí mismo con respecto al único Valor, lo único necesario. Hay «en la vida humana», «¿algo que valga más que la Justicia, la Verdad, la Templanza y la Fuerza?» (III, 6, 1) Y ese bien superior a todo es el estado de alegría interior que se realiza cuando el principio directo, el pensamiento, «se contenta consigo mismo (en las cosas en el ámbito de las cuales es posible *actuar* según la recta razón) y se contenta con el Destino (en las cosas que nos han tocado, con independencia de nuestra voluntad)».

80 Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, III, 944.

81 Cfr. más abajo pp. 459-467.

«Escoge el bien superior, no lo dejes» (III, 6, 6). Ese bien superior es, finalmente, el Dios interior que hay que «preferir a todo» (III, 7, 2), que hay que reverenciar, porque es de la misma sustancia que el principio director que gobierna el mundo (V, 21). «*Tu única alegría, tu único reposo*: pasar de una acción realizada al servicio de la comunidad a otra realizada al servicio de la comunidad acompañada del recuerdo de Dios» (VI, 7). Este único Valor aporta alegría, serenidad, reposo, al alma de Marco Aurelio.

Frente a este Valor único y trascendente, las cosas humanas son muy pequeñas: un punto en la inmensidad del universo. Frente a ésta, la única cosa grande que hay es la pureza de la intención moral. El bien moral sobrepasa infinitamente la grandeza física, como apuntaba Pascal.

Ya para el que contempla la inmensidad del universo, las cosas humanas a las que damos tanta importancia parecen mezquinas y sin interés: juegos de niños. «Todo es vil y mezquino», repite Marco Aurelio. Pero, ya que precisamente las cosas humanas son casi siempre extrañas al bien moral, ya que las dominan las pasiones, los odios, la hipocresía, parecen no sólo pequeñas, viles y mezquinas sino también repugnantes por su bajeza monótona. La única grandeza, pero también la única alegría, en la vida terrestre, es la pureza de la intención moral.

LOS NIVELES DE LA CONCIENCIA CÓSMICA

Y habíamos mencionado[82] las etapas de la conciencia del yo como poder de libertad y de elección moral. Volveremos ahora a este tema para ver que los diferentes niveles

[82] Cfr. más arriba, pp. 201-220.

de conciencia del yo corresponden a diferentes niveles de conciencia cósmica.

Cuando el yo todavía no ha tomado conciencia de su poder de libertad, cuando no ha operado la delimitación, la circunscripción de ese poder de libertad que constituye el principio director, se cree autónomo e independiente del mundo. De hecho es, como dice Marco Aurelio, «extraño al mundo» (IV, 29) y el Destino lo arrastra contra su voluntad. En el movimiento por medio del cual el yo toma conciencia del hecho de que no se identifica ni con el cuerpo ni con el soplo vital ni con las emociones involuntarias, descubre que, hasta entonces, estaba determinado inconsciente y pasivamente por el Destino y que no era más que un puntito en la inmensidad, una pequeña ola en el torrente infinito del tiempo. En el mismo momento en que la libertad toma conciencia de sí misma, toma conciencia de que el yo determinado por el Destino es sólo una parte ínfima del mundo (XII, 32):

> ¡Qué parte tan pequeña del abismo abierto del tiempo infinito se asigna a cada uno! Ya que se desvanece rápidamente en la eternidad. ¡Qué parte tan pequeña de la sustancia universal, qué parte tan pequeña del alma universal! ¡Sobre qué minúscula mota de la tierra vista en su totalidad reptas!

La perspectiva se transformará de nuevo cuando el yo, principio de libertad, principio de elección moral, reconozca que sólo hay grandeza en el bien moral, y aceptará así la voluntad del Destino, es decir, de la Razón universal. Si él mismo acepta, como principio de libertad y de elección, acepta también la parte que el Destino le ha asignado, el yo que el Destino ha determinado. Acepta, como dicen los estoicos, desempeñar el papel que el esce-

nógrafo divino le ha reservado en el drama del universo;[83] para Marco Aurelio, por ejemplo, el de emperador. Pero, al aceptar esto se transfigura. Ya que es todo el Destino, toda la historia del mundo, es el mundo entero lo que el yo libre quiere, como si fuera él mismo la Razón universal que está en el origen, como si fuera él mismo la Naturaleza universal. Entonces el yo como voluntad, como libertad, coincide con la voluntad de la Razón universal y el *logos* que se extiende a través de todas las cosas.

De este modo, si se acompaña de un consentimiento en esta voluntad, la toma de conciencia del yo como idéntica a la Razón universal, lejos de aislar el yo al igual que un minúsculo islote en el universo, lo abre por el contrario a todo el devenir cósmico, en la medida en que el yo se alza de su situación limitada, de su punto de vista parcial y restringido de individuo, a una perspectiva universal y cósmica. La conciencia del yo se convierte en conciencia del mundo, conciencia de la Razón divina que dirige el mundo. Finalmente, el yo, en este proceso de toma de conciencia, descubre a la vez la limitación de su individualidad en la inmensidad del universo (es uno de los temas recurrentes en las *Meditaciones*: sólo soy una cosa sin importancia en el abismo del tiempo y del espacio), la limitación del yo que determina el Destino y, al mismo tiempo, la trascendencia del yo en tanto que consciencia moral, cuyo valor, en cierto sentido, es infinito en relación al orden puramente físico.

[83] Cfr. Arriano, *Manual de Epicteto*, c. 17: desempeñas en el drama del mundo el papel que quiere que desempeñes el escenógrafo. Sobre esto cfr. V. Goldschmidt, *Sistema estoico...*, p. 180 y ss.

Esta oposición entre el yo como parte del tejido del universo y del Destino y el yo que se identifica con la Razón universal vuelve a encontrarse en Epicteto (I, 12, 26):

¿Ignoras qué pequeña parte representas, comparado con el Todo? Entiendo por esto tu cuerpo. Ya que por tu razón, no eres inferior a los dioses y no eres menos que ellos; la grandeza de la razón no se mide por la longitud o la altura, sino por el valor de los juicios (*dogma*) [o de los principios de acción].

Se me permitirá aquí mencionar una oposición del mismo género, entre la pequeñez del yo empírico sumergido en la inmensidad del mundo y la grandeza inconmensurable del yo moral como poder legislador de la razón que encontramos en la última página de la *Crítica de la razón práctica* de Kant:

Dos cosas llenan el alma de una admiración y de una veneración siempre nuevas y siempre crecientes, a medida que la reflexión se aplica a ellas con mayor frecuencia y constancia: *el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral en mí.* Son éstas dos cosas que no tengo que buscar ni sobre las que simplemente tengo que presumir como si se encontrasen veladas de tinieblas o sumergidas en una región trascendente, fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las vinculo de inmediato a la conciencia de mi existencia. La primera comienza en el lugar que *ocupo en el mundo sensible exterior* y extiende eso a lo que estoy ligado hasta lo inmenso, con sus mundos sobre mundos y sus sistemas de sistemas, más los tiempos ilimitados de su movimiento periódico, su comienzo y su duración. La segunda comienza en el yo invisible, en mi *personalidad*, representándome en un mundo que posee una infinidad verdadera, pero que no se revela más que al entendimiento y con el que (y por esto mismo también con todos estos mundos visibles) reconozco encontrarme

en una relación de conexión... universal y necesaria. El primer espectáculo, el de una multitud incontable de mundos, *aniquila* en cierto sentido mi importancia en tanto que la de una criatura animal que debe restituir al planeta la materia de la que se formó (un simple punto en el universo) después de que se dotara de fuerza vital un corto lapso de tiempo (no sabemos cómo). El segundo espectáculo por el contrario *eleva infinitamente mi valor*, en tanto que el de una inteligencia, gracias a mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente con respecto a la animalidad e incluso a todo el mundo sensible...[84]

Evidentemente Marco Aurelio no habría admitido esta distinción kantiana entre un mundo sensible y un mundo inteligible. Para él, como para los estoicos, hay un único mundo, como hay, dice él, una única ley que es la razón común a todos los seres inteligentes (VII, 9). Pero tanto para él como para los estoicos, la toma de conciencia del yo por sí mismo lo transforma, le hace pasar sucesivamente del orden de la necesidad al orden de la libertad y del orden de la libertad al orden de la moralidad, y transfigura así el yo, ínfimo punto en la inmensidad, igualándolo a la Razón universal.

[84] Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. de J. Gibelin (ligeramente modificada), París, 1983, p. 175 (las cursivas son mías).[Aunque aquí traducimos literalmente del francés para respetar las modificaciones que realiza el propio Hadot, puede consultarse la traducción al español: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 197. (*N. de la T.*)]

VIII

EL ESTOICISMO DE LAS «MEDITACIONES». LA DISCIPLINA DE LA ACCIÓN O LA ACCIÓN AL SERVICIO DE LOS HOMBRES

LA DISCIPLINA DE LA ACCIÓN

La disciplina del deseo aportaba al hombre la serenidad interior, la paz del alma, puesto que implicaba consentir con alegría en todo lo que nos ocurre a causa de la Naturaleza y de la Razón universales. El *amor fati*, el amor del destino, conducía a querer lo que quiere el cosmos, a querer lo que ocurre y lo que *nos* ocurre.

Esta bella serenidad corre el riesgo de turbarse por la disciplina del impulso activo y de la acción, puesto que se trata ahora de actuar, y no ya de aceptar; se trata de comprometer la propia responsabilidad, y no ya de consentir; se trata de entrar en relación con seres, que provocan nuestras pasiones, más aún en la medida en que son nuestros semejantes, seres que tendremos que amar, aunque a menudo sean odiosos.

Una vez más aquí la norma se encontrará en conformidad con la Naturaleza, pero no la Naturaleza universal, de la que sabemos de una manera global que es racional, sino de uno de sus aspectos más especificado, más determinado: la Naturaleza humana, la Naturaleza de la especie humana, la Razón común a todos los hombres. Es una norma particular con obligaciones precisas: como parte del género humano, actuar al servicio del todo, actuar respetando la jerarquía de valores que puede instaurarse entre los diferentes tipos de acción, amar a todos

los hombres, puesto que somos los miembros de un mismo cuerpo. El hombre está regido por las leyes de cuatro naturalezas. En primer lugar, como parte del Todo, está regido por la Naturaleza universal: debe consentir en las grandes leyes de esta Naturaleza, es decir, en el Destino y en los acontecimientos que son su voluntad. Pero, para los estoicos, que habían desarrollado una teoría sobre los niveles interiores de la Naturaleza, la palabra *phusis*, que traducimos por «Naturaleza», significa también, cuando la empleamos sin calificativo, la fuerza de crecimiento propia del organismo. Los vegetales sólo poseen esta fuerza de crecimiento y el hombre tiene en sí mismo, junto con otras fuerzas, la fuerza de crecimiento que lo obliga, por ejemplo, a nutrirse y a reproducirse. De esta ley de «naturaleza» vegetativa, el hombre debe observar también las exigencias, dice Marco Aurelio (X, 2): tiene, por ejemplo, el «deber» (volveremos sobre este término) de conservarse nutriéndose, a condición de que la satisfacción de esta exigencia no tenga un efecto nefasto sobre las otras fuerzas internas que están en el interior del hombre. Porque el hombre no es sólo «fuerza de crecimiento» (*phusis*), sino también «fuerza de sentido»: es un nivel superior, otro componente de la naturaleza del hombre. Marco Aurelio (X, 2) la llama «fuerza», «naturaleza» del animal. Esta ley de la animalidad tiene también, en el hombre, sus propias exigencias: la propia conservación se ejerce esta vez gracias a la vigilancia de los sentidos. También aquí el hombre tiene el deber de ejercer su función de animal sensible, a condición de que las fuerzas internas superiores no sufran un efecto nefasto. Exagerar las sensaciones sería comprometer el funcionamiento de la Naturaleza, de la fuerza que está por encima de la sensación: la razón. Todo esto corresponde a la disciplina de la

acción, que implica los movimientos y los actos que responden a las exigencias de la naturaleza integral del hombre, que es a la vez poder de crecimiento, capacidad sensible, poder racional. Marco Aurelio añade a continuación (X, 2): «El poder racional es al mismo tiempo poder de vida social», por lo que la ley de la razón humana y social exige una entera servidumbre a la comunidad humana.

En muchas veces, en las *Meditaciones*, Marco Aurelio insiste en la oposición simétrica que se establece entre la disciplina de la acción y la disciplina del deseo, por ejemplo:

> Actuar como *tu propia naturaleza* te lo ordene; sufrir como la *Naturaleza común* te lo indique. (XII, 32, 3)

> ¿Estoy realizando una *acción*? La realizo, devolviéndola al bien de los hombres. ¿Me *ocurre* algo? Lo acojo refiriendo lo que me ocurre a los dioses y a la fuente de todas las cosas a partir de la cual se forma la trama de los acontecimientos. (VIII, 23)

> *Impasibilidad* (*ataraxia*) con respecto a los *acontecimientos* que vienen a tu encuentro que produce la causa exterior. *Justicia* (*dikaiôsuné*) en las *acciones* que produce la causa que está en ti; que tu impulso a actuar, que tu acción, tenga por fin el servicio a la comunidad humana, porque esto es para ti conforme a tu naturaleza. (IX, 31)

> Se abandonó por completo a la *justicia* para las *acciones* que realiza y a la *Naturaleza universal* por todo lo que le *ocurre*. (X, 11, 12)

Para Marco Aurelio, como para Epicteto, nuestra acción debe tener como fin el bien de la comunidad humana, y la disciplina de la acción pertenecerá al ámbito de las relaciones con los otros hombres, regidos por las leyes y las

obligaciones que imponen la naturaleza y la razón humanas razonables, fundamentalmente idénticas a la Naturaleza y la Razón universales.

LA SERIEDAD DE LA ACCIÓN

Como las otras disciplinas en el ámbito en que se ejercen, la de la acción comenzará por imponer la norma de la razón y de la reflexión a la actividad humana:

En primer lugar: nada al azar, nada que no se refiera a un final. En segundo lugar: referir las propias acciones a un fin que sirva a la comunidad humana. (XII, 20)

El alma humana se deshonra a sí misma hasta el punto más elevado... cuando no dirige acción e impulso hacia un objetivo, sino que, haga lo que haga, lo hace de manera desconsiderada e irreflexiva, mientras que la más pequeña de nuestras acciones debe realizarse devolviéndola al fin: y el fin de los seres razonables es obedecer a la Razón y a la Ley de la más augusta de las Ciudades y de las Repúblicas. (II, 16, 6)

En lo que haces, mira si no actúas sin reflexión o de otro modo a como lo haría la Justicia. (XII, 24, 1)

El vicio que se opone a la disciplina de la acción es, pues, la ligereza (*eikaiotés*). Se opone a la seriedad, a la gravedad, que debe revestir toda acción. Esa ligereza, esa irreflexión del hombre que no sabe someterse a la disciplina de la acción es una agitación de títere, de marioneta, de peonza:

No permitas que el principio director que está en ti se deje manipular como una marioneta por los hilos de los impulsos egoístas. (II, 2, 4)

Detén esta agitación de marioneta. (VII, 29, 2)

Cesar de girar como una peonza, pero con ocasión de todo impulso a actuar, realizar lo que es justo, y con ocasión de toda representación quedarse con lo que corresponde exactamente a la realidad. (IV, 22)

Actuar con seriedad es, ante todo, actuar con todo el corazón, con toda el alma (XII, 29, 2). «Con toda el alma, hacer lo que es justo». Marco Aurelio hace aquí eco a Epicteto reprochando a los aprendices filósofos que no se comprometan seriamente en la vida filosófica: como los niños, «eres atleta, luego gladiador, luego filósofo, luego retórico, pero no eres nada con toda tu alma... Porque no has emprendido nada con examen después de haber dado vueltas al asunto, después de haberlo experimentado a fondo, sino que te has comprometido a la ligera y con un deseo sin calor» (III, 15, 6). Marco Aurelio quería que tanto el consentimiento en la voluntad de la Naturaleza universal (III, 4, 4) como en el amor al Bien (III, 6, 1) en la práctica de la justicia estuvieran acompañados del calor del corazón.

Actuar con seriedad es también remitir, como hemos visto, toda acción a un fin, mejor aún al fin propio de la naturaleza razonable. Esta enseñanza estaba ya en Epicteto (III, 23, 2 y IV, 4, 39): hay que saber con precisión a qué fin se refieren nuestras acciones y hay que referirlas a un fin digno de un ser razonable. Se trata, de hecho, de tomar conciencia de la verdadera intención de nuestras acciones y de purificarlas de egoísmo. Es necesario

que estas acciones tengan como fin el servicio a la comunidad humana.

Actuar con seriedad es también tomar conciencia del valor infinito de cada instante, cuando se piensa en la inminencia posible de la muerte (II, 5, 2): «Realiza cada acción de la vida como si fuera la última, manteniéndote alejado de toda ligereza». Y (VII, 69): «Lo que proporciona la perfección en la manera de vivir, es vivir cada día de la vida como si fuera el último, sin agitación y sin indolencia, y sin desempeñar un papel». La idea de la muerte arranca la acción de la banalidad, de la rutina de la vida cotidiana. Imposible, desde esta perspectiva, realizar la menor acción sin reflexión, sin atención. Es necesario que el ser se comprometa en la que quizá sea la última ocasión que tendrá para expresarse. Ya no se trata de esperar, de remitir a mañana, para purificar la intención, para «actuar con toda el alma». Y, lo repetiremos,[1] incluso si la acción que realizamos fuera interrumpida por la muerte, no quedaría inacabada, ya que lo que le da su acabamiento es la intención moral que la inspira, no la materia donde se ejerce.

Actuar con seriedad es, asimismo, no dispersarse en una agitación febril. Desde esta perspectiva, Marco Aurelio cita (IV, 24) un aforismo de Demócrito: «Actúa poco si quieres permanecer en la serenidad»,[2] corrigiéndolo enseguida de la manera siguiente:

No sería mejor decir: haz lo que es indispensable, lo que te prescribe hacer la razón del ser vivo a quien su naturaleza destina a vivir en comunidad y haz como ella prescribe. Esto es lo que te proporciona la serenidad, no sólo porque actuamos de

[1] Cfr. más abajo, pp. 320-321 y más arriba p. 235.
[2] Cfr. más arriba, p. 118.

manera buena, sino porque actuamos poco. Puesto que la mayor parte de nuestras palabras y de nuestras acciones no son indispensables, si las rechazamos, tendremos más tiempo libre y tranquilidad de alma. A propósito de cada acción, hay que recordar, pues, esta cuestión: ¿es esta acción indispensable en realidad? No sólo tenemos que eliminar las acciones, sino también las representaciones que no son indispensables. Así las acciones que comportarán tampoco se derivarán de ellas.

No es reducir el número de las acciones en sí, u ocuparse de pocos asuntos, lo que aporta la serenidad, como parece decir Demócrito, sino limitar la propia actividad al bien común. Es lo único necesario que proporciona alegría, porque lo demás no causa sino problemas e inquietud. Pero al añadir que un principio de acción así permite encontrar tiempo libre, Marco Aurelio no tiene en cuenta su propia experiencia. Frontón, su maestro de retórica y su amigo, exhortándolo a tomar un poco de reposo en Alsium, junto al mar, evocará los días y las noches que Marco Aurelio consagra sin interrupción al ejercicio de la actividad judicial y los escrúpulos que lo torturan: «Si condenas a alguien dices: parece que no se le hayan dado suficientes garantías».[3] Volveremos sobre la preocupación y la incertidumbre que implica la acción. Sea como fuere, Marco Aurelio, a menudo, repite en las *Meditaciones* que se gana mucho tiempo suprimiendo las ocupaciones fútiles así como intentando saber lo que los otros han dicho, hecho o pensado (IV, 18), y que «no hay que ocupar en naderías más tiempo del necesario» (IV, 32, 5).

[3] Frontón, *De feriis Alsiensibus*, 3, 7, p. 231, 5 Van den Hout; vol. II, p. 12.

En cierto sentido, tomar conciencia de la seriedad que debemos otorgar a toda acción implica tomar conciencia del valor infinito de cada instante desde la perspectiva de la muerte (VIII, 2):

> A propósito de cada acción, hay que plantearse esta cuestión: ¿qué relación tiene conmigo? ¿No tendré que arrepentirme? ¡En poco tiempo estaré muerto y todo se desvanecerá! ¿Qué más tengo que buscar, si actúo en este momento como un ser vivo inteligente que se pone al servicio de la comunidad humana y que es igual a Dios?

¿Cómo, si tomamos conciencia del valor del instante más pequeño, si consideramos la acción presente como la última de la vida, podríamos perder el tiempo en acciones inútiles y fútiles?

LAS «ACCIONES APROPIADAS» («KATHÉKONTA»)

Epicteto repite, bastante a menudo, que el ámbito del ejercicio que tiene por objeto los impulsos activos y las acciones los estoicos lo llamaban *kathékonta*, palabra que se traduce habitualmente por «deberes». Marco Aurelio no lo precisa de manera explícita, sino que cuando, a propósito de este tema, habla de acciones realizadas «al servicio de la comunidad humana» (IX, 6; XI, 37), retoma los términos de Epicteto mostrando que conoce su doctrina. De hecho, en el sistema estoico, las acciones humanas pertenecen siempre a este ámbito de los *kathékonta*.

Situemos brevemente esta noción en el conjunto de la enseñanza estoica. Como hemos dicho y repetido, el principio fundamental es que el único bien es el bien moral.

Pero, ¿qué hace que un bien sea un bien moral? En primer lugar, se sitúa en el hombre, es decir, en las cosas que dependen de nosotros: el pensamiento, el impulso activo o el deseo. En segundo lugar, se da cuando nuestro pensamiento, nuestro impulso activo, y nuestro deseo quieren seguir la ley de la Razón. Tiene que haber una voluntad eficaz y absoluta de hacer el bien. Todo lo demás es *indiferente*, no tiene valor intrínseco. Como ejemplos de cosas indiferentes los estoicos enumeraban la vida, la salud, el placer, la belleza, la fuerza, la riqueza, la fama, el nacimiento noble y sus opuestos: la muerte, la enfermedad, la pena, la fealdad, la debilidad, la pobreza, la oscuridad, la baja condición. Todas estas cosas no dependen de nosotros, sino del Destino, y no procuran ni felicidad ni desgracia, ya que la felicidad sólo se sitúa en la intención moral. Pero un doble problema surge aquí. Por una parte, no basta con querer hacer el bien, hay que saber también cómo hacerlo. Por otra, ¿cómo vivir, cómo orientarse en la vida, si todo lo que no depende de nosotros no es bueno ni malo? Aquí interviene la teoría de los «deberes», de las «acciones apropiadas»[4] (*kathékonta*) o de lo «que conviene»,[5] que procura a la voluntad buena una materia de ejercicio y proporciona un código de conducta práctico para establecer diferencias entre las cosas indiferentes y otorgar un valor relativo a las cosas, en principio, sin valor.

[4] Tomo esta traducción de I. G. Kidd, «Posidonius on Emotions», en *Problems in Stoicism*, A. A. Long (ed.), Londres, 1971, p. 201 (y véase, del mismo autor y en la misma compilación, el artículo «Stoic Intermediates and the End for Man»). Sobre esto, véase también I. Hadot, *Seneca*, pp. 72-78; V. D'Agostino, «I doveri dell' etica sociale in Marco Aurelio», en *Studi sul Neostoicismo*, pp. 120-140; V. Goldschmidt, *Sistema estoico*..., pp. 145-168.

[5] *Stoïciens*, p. 50 («Lo convenible»).

Aparecen, entonces, las raíces «físicas» de la moral estoica. En efecto, para determinar qué hay que hacer, los estoicos tomarán como punto de partida el instinto fundamental de los animales que expresa la voluntad de la Naturaleza. Gracias a un impulso natural que los empuja a amarse y a preferirse a sí mismos, tienden a conservarse y a rechazar lo que amenaza su integridad. Así, al instinto natural se le revelará lo que es «adecuado» a la naturaleza. Con la aparición de la razón en el hombre, el instinto natural se convertirá en elección meditada.[6] Se reconocerán *racionalmente* las cosas que tienen un «valor» porque corresponden a las tendencias innatas que la naturaleza ha puesto en nosotros. Por ello, es «natural» que amemos la vida, que los padres amen a sus hijos, que los hombres tengan, como las hormigas y las abejas, un instinto de sociabilidad, que estén preparados por naturaleza a formar grupos, asambleas, ciudades. Casarse, tener una actividad política, servir a la patria, todas estas acciones serán «adecuadas» a la naturaleza humana y tendrán un «valor». Sin embargo, desde el punto de vista de los principios fundamentales del estoicismo, todo esto es indiferente, todo esto no es ni bueno ni malo, porque no depende por completo de nosotros.

Vemos así lo que representa para los estoicos una «acción adecuada» (a la naturaleza), un «deber» (*kathékon*). Es una acción, es decir, algo que depende de nosotros, que supone una intención, buena o mala, y que no puede realizarse de manera indiferente. Es una acción que se dirige a una materia, en principio, indiferente, ya que no depende sólo de nosotros, sino también de los otros hombres o de las circunstancias, de los acontecimientos exte-

[6] Cfr. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, III, 5, 16 y ss. con el notable comentario de V. Goldschmidt, *Sistema estoico...*, pp. 126-132.

riores y, finalmente, del Destino. Pero esta materia indiferente puede juzgarse, con razón y con toda verosimilitud, conforme a la voluntad de la Naturaleza y revestir un determinado valor, sea en razón de su contenido, sea en razón de las circunstancias.

Estas «acciones adecuadas» son también «deberes» o, más exactamente, obligaciones políticas y sociales vinculadas a la vida del hombre en la ciudad: deber, como hemos visto, de actuar al servicio de los grupos humanos, la ciudad, la familia, deber de honrar a los dioses, protectores de la ciudad, deber de participar en la actividad política y en los cargos de ciudadano, de defender la patria, de procrear y de educar a los hijos, de respetar el lazo conyugal. Epicteto enumera algunos de estos «deberes», cuando pasa revista a las acciones que permiten reconocer al verdadero filósofo (III, 21, 4-6):

El carpintero no viene a deciros: «Escuchadme disertar sobre el arte de los maderámenes», sino que hace su contrato para una casa, la construye y muestra con ello que es carpintero. Haz lo mismo, tú también: come como un hombre, bebe como un hombre, ve al lavabo, cásate, ten hijos, lleva una vida de ciudadano, aprende a soportar las injurias, tolera a un hermano poco razonable, a un padre, a un hijo, a un vecino, a un compañero de viaje. Enséñanos esto con el fin de que veamos si has aprendido verdaderamente algo de los filósofos.

LA INCERTIDUMBRE Y LA PREOCUPACIÓN

Con estos «deberes», con estas «acciones apropiadas», con estos «convenientes», en esta disciplina de la acción, la incertidumbre y la preocupación corren el riesgo de rein-

troducirse en el alma del filósofo. En primer lugar, el resultado de estas acciones, la iniciativa de las cuales depende de nosotros, pero cuyo resultado no, está lejos de estar asegurado. A la pregunta: «¿hay que hacer favores a alguien que quizá es ingrato?», Séneca[7] responde:

Nunca podemos esperar a tener una comprensión absolutamente cierta de toda la situación para actuar. Vamos sólo por el camino por el que nos conduce la verosimilitud. Todo «deber» (*officium*) ha de ir por este camino: es así como sembramos, como navegamos, como hacemos la guerra, como nos casamos, como tenemos hijos. En todo esto, el resultado es incierto, pero nos decidimos, no obstante, a emprender la acciones sobre las cuales, según creemos, podemos fundar alguna esperanza... Vamos allí donde nos llevan las buenas razones, y no la verdad segura.

Y, según Epicteto (II, 6, 9):

Crisipo tenía razón al decir que, en tanto las consecuencias permanezcan ocultas para mí, me ato a las cosas que son más apropiadas para permitirme alcanzar lo que es conforme a la naturaleza. Porque Dios me ha dado el poder de elegir entre las cosas de este género. Pero, si supiera de verdad que el destino me ha reservado la enfermedad como parte, me dirigiría hacia ella, pues el pie, si tuviera inteligencia, se dirigiría de manera espontánea hacia el barro.

Así pues, los estoicos no sólo dicen: no sé si mi acción tendrá éxito; sino también: al no conocer por adelantado el resultado de mi acción y lo que me reserva el Destino, he

[7] Séneca, *Sobre los beneficios*, IV, 33, 2.

tenido que tomar una decisión determinada según su verosimilitud, según una estimación racional y no con la certeza absoluta de escoger el bien y de hacer el bien. Una de las elecciones más dramáticas que podrían presentarse a los estoicos era el suicidio, que, a sus ojos, en determinadas circunstancias y por buenas razones, según la verosimilitud racional, podía decidirlo el filósofo. Así, aunque la vida sea en apariencia más conforme a la naturaleza, las circunstancias pueden conducir a escoger la muerte. Crisipo, como acabamos de ver, decía asimismo que el sabio escogería la enfermedad antes que la santidad, si supiese con certeza que es la voluntad del Destino.

En este ámbito de la elección racional y verosímil, los estoicos se esforzaban en definir qué hacer en las diferentes situaciones posibles. Sus tratados *Sobre los deberes* eran, en parte, manuales de casuística y se ve, por las divergencias en las apreciaciones de los casos particulares entre los diferentes maestros de la escuela, que las elecciones «justificadas racionalmente» sólo podían fundarse en verosimilitudes. He aquí algunos ejemplos, que conservó Cicerón en su tratado *Sobre los deberes*,[8] casos discutidos en la escuela y divergencias de respuestas. ¿Un hombre que vende una casa está obligado a revelar los defectos de esta casa a su comprador eventual? Sí, decía Antípatro de Tarso; no, decía Diógenes de Babilonia. En tiempos de escasez, un negociante lleva en barco a Rhodes trigo que ha comprado en Alejandría. Sabe que otros barcos llegan tras él y que la cotización del trigo va a ba-

[8] Cicerón, *Sobre los deberes*, Alianza, Madrid, 2001, III, 13, p. 55 y ss. Cfr. sobre estas cuestiones de casuística, I. Hadot, «Tradición estoica e ideas políticas en tiempos de los Gracos», *Revista de estudios latinos*, vol. 48, 1970, pp. 161-178.

jar. ¿Debe decirlo? Sí, decía Antípatro; no, decía Diógenes de Babilonia. Evidentemente, la posición de Antípatro está más próxima a los principios fundamentales del estoicismo y los argumentos que emplea para justificar su posición son los mismos que los que utiliza Marco Aurelio para fundar la disciplina de la acción:

> Debes velar por la salud de todos los hombres, servir a la comunidad humana. La naturaleza te ha asignado como principio que tu utilidad particular sea la utilidad común y, recíprocamente, que la utilidad común sea la utilidad particular... Debes recordar que existe entre los hombres una comunidad cuyo lazo lo ha formado la propia naturaleza.[9]

Parece que Epicteto (y probablemente Marco Aurelio después de él) se hubiera imaginado que se situaba en la tradición más ortodoxa que, partiendo de Crisipo, pasaba por Antípatro de Tarso y Arquedemo.[10] Sea como fuere, el hecho de que los estoicos, fieles a los principios fundamentales de la escuela, hubieran propuesto elecciones diferentes en los casos de conciencia que hemos citado muestra bien que reinaba cierta incertidumbre sobre las relaciones entre el fin moral, sobre el que la opinión era unánime, y las «acciones apropiadas» que realizar para alcanzarlo.

A menudo, nos imaginamos el estoicismo como una filosofía de la certeza y de la seguridad intelectual. Sin embargo, los estoicos sólo otorgan al sabio –es decir, a un ser extremadamente excepcional que, para ellos, era más un ideal inaccesible que una realidad concreta– la impo-

[9] Cicerón, *ibid.* III, 12, pp. 51-53.

[10] Cfr. más arriba, p. 162.

sibilidad de equivocarse y la absoluta seguridad en sus asentimientos. El común de los mortales, entre ellos los filósofos (quienes no se consideran a sí mismo sabios), debe orientarse penosamente en la incertidumbre de la vida cotidiana, realizando elecciones que parecen justificadas de forma razonable, es decir, verosímil.[11]

LA INTENCIÓN MORAL O EL FUEGO QUE TODA MATERIA ALIMENTA

La acción corre el riesgo de introducir preocupación e incertidumbre en la vida del estoico en la medida misma en que busca hacer el bien y en que tiene intención de hacer el bien. Pero, por medio de una vuelta notable, al tomar conciencia del valor trascendente de esta intención de hacer el bien, el estoico volverá a encontrar la paz y la serenidad que le permitirán actuar de manera eficaz. Esto no tiene nada de extraño ya que, precisamente, en el bien moral, es decir, en la intención de hacer el bien, se sitúa para él el bien.

Para el estoico, en efecto, la intención tiene un valor en sí misma que trasciende infinitamente todos los objetos, todas las «materias» a las que se aplica, objetos y materias que son en sí indiferentes y que sólo adquieren valor en la medida en que permiten a la intención aplicarse, concretizarse. En suma, hay una única voluntad profunda, constante e inquebrantable y se manifiesta en las acciones más diversas y con ocasión de los objetos más diferentes, permaneciendo libre y trascendente en relación con las materias sobre las que se ejerce.

[11] Cfr. A.-J. Voelke, *Voluntad...*, pp. 73-75.

El vocabulario de la disciplina de la acción comporta en Marco Aurelio, pero también en Epicteto y en Séneca,[12] un término técnico: «actuar "con una cláusula de reserva"» (*hypexairesis* en griego, *exceptio* en latín) que implica la trascendencia de la intención con relación a sus objetos. Esta noción de «cláusula de reserva» nos recuerda que, para los estoicos, la intención de actuar y la acción se fundan en un discurso interior que enunciará, en cierto sentido, el propósito de quien actúa. Según Séneca,[13] el sabio emprende todo «con una cláusula de reserva» en la medida en que se dice a sí mismo: «Quiero hacer esto, a condición de que no ocurra nada que obstaculice mi acción». «Atravesaré el mar, si nada me lo impide.» Esta formulación puede parecer banal e inútil pero, desde la perspectiva estoica, tiene mucho significado. En primer lugar, nos revela la seriedad de la «intención» estoica. Podría remitirse la fórmula de Séneca a ésta: «Quiero hacer esto, si puedo», y sería fácil ironizar sobre esta «buena intención» que renuncia con rapidez a su objetivo si sobreviene una dificultad. Pero, de hecho, es todo lo contrario, la intención estoica no es una «buena intención», sino una «intención buena», es decir, firme, determinada, resuelta a vencer todos los obstáculos. Precisamente porque rechaza renunciar sin esfuerzo a su decisión, el estoicismo formula de manera explícita, de una forma, en cierto sentido, jurídica, la cláusula de reserva. Como dice Séneca:[14]

[12] Marco Aurelio, IV, 1, 2; V, 20, 2; Arriano, *Manual: disertaciones por Arriano*, Gredos, Madrid, 2002, § 2, 2 y Epicteto citado por Marco Aurelio, XI, 37, 1; Séneca, véanse los textos que siguen.

[13] Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, XIII, pp. 2-3.

[14] Séneca, *Sobre los beneficios*, IV, 34, pp. 4-5.

El sabio no cambia su decisión si la situación sigue siendo integralmente lo que era cuando la tomó... Pero, por otro lado, emprende todo «con una cláusula de reserva»..., en sus propósitos muy firmes, tiene en cuenta los acontecimientos inciertos.

Después de sopesarse mucho, la intención de llevar a cabo determinada acción es firme y estable. De hecho, es uno de los ejemplos que Marco Aurelio había conservado de su padre adoptivo, el emperador Antonino el Piadoso (I, 16, 1): «La firme perseverancia en las decisiones tomadas después de una reflexión madura». La «cláusula de reserva» significa que esa decisión firme, esa intención decidida, es sólida, incluso si surge un obstáculo que impida su realización. El obstáculo forma parte de las previsiones del sabio y no le impide querer lo que quiere hacer. Como dice Séneca: «Todo le sale bien y no ocurre nada contra su previsión, porque prevé que puede intervenir algo que impida la realización de lo que ha proyectado».[15] Esta actitud estoica remite al dicho de la sabiduría popular: «Haz lo que debas, que advendrá lo que pueda». Debemos emprender lo que juzgamos bueno, incluso si prevemos el fracaso de la empresa. Pero, el estoicismo también incluye la idea según la cual hacer determinada acción no es un fin en sí mismo.

Se da aquí una distinción capital: la que opone el objetivo (*skopos*) y el fin (*telos*). Quien tiene la intención moral, firme y decidida, de hacer tal acción, es como un arquero que apunta al blanco (*skopos*). No depende sólo de él alcanzarlo. Por eso no puede querer el «objetivo» (*skopos*) más que con una «cláusula de reserva», a saber: a condición de que el Destino también lo quiera. Como dice Cicerón:[16]

[15] Cfr. n. 14.
[16] Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, III, 6, 22.

El tirador debe hacerlo todo para alcanzar el objetivo (*skopos*) y, sin embargo, es el propio acto de hacerlo todo para alcanzar el objetivo, para realizar los propios designios, es este acto, si puedo decirlo, el fin (*telos*) que el tirador busca y que se corresponde con lo que llamamos, cuando se trata de la vida, el bien soberano: alcanzar el objetivo sólo es una cosa que puede anhelarse, pero no que merece por sí misma buscarse.

Encontramos siempre el mismo principio fundamental: el único valor absoluto es la intención moral. Es lo único que depende enteramente de nosotros. No cuenta el resultado, que no depende de nosotros, sino del Destino; cuenta la intención que tenemos al intentar alcanzar este resultado. Volvemos a encontrar este tema en Epicteto (II, 16, 15):

Mostradme a un hombre que se preocupe por saber de qué manera actúa, que se preocupe, no del resultado por obtener, sino de su acto mismo..., quien, deliberando, se inquieta por la propia deliberación y no por obtener lo que, de hecho, le sujeta.

Si nuestra actividad está motivada por la intención pura de querer sólo el bien, alcanza a cada instante su fin, está presente en el presente, no tiene necesidad de alcanzar su final y su resultado en el futuro. En la medida en que el ejercicio de la acción es un fin en sí mismo, es comparable la acción moral con la danza. Aunque en la danza, la acción queda inacabada si se interrumpe. La acción moral, por el contrario, es perfecta e inacabada a cada instante, como señala Marco Aurelio (XI, 1, 1-2):

El alma razonable alcanza su propio fin, se encuentre donde se encuentre el término de su vida. No es como en la danza o en el teatro y las otras artes de este género, en las que la acción ab-

soluta está inacabada si algo las interrumpe. Sino que la acción del alma razonable, en cada una de estas partes, desde cualquier punto que la tomemos, realiza para sí de una manera plena y sin defecto lo que proyectaba, de modo que puede decir: «He alcanzado mi acabamiento».

O incluso (VIII, 32):

Debes ordenar tu vida realizando tus acciones de una en una, y si cada una de ellas alcanza su acabamiento en la medida de lo posible, ya es suficiente. Y nadie puede impedirte que alcance su acabamiento.

Captamos aquí, si se puede decir, en vivo, la actitud fundamental del estoico. En primer lugar «compone» su vida, realizando sus acciones una a una, es decir, que se concentra en el instante presente, en la acción que está realizando en aquel momento, sin dejarse turbar por el pasado o el futuro: «Para mí», dice Marco Aurelio (VII, 68, 3), «el presente es, sin cesar, la materia sobre la que se ejerce la virtud razonable y comunitaria». En segundo lugar, esta concentración en la acción presente ordena la vida, permite disponer en serie los problemas, no «dejarse turbar por la representación de toda la vida» y de las dificultades que encontraremos (VIII, 36, 1). Da a la vida una forma armoniosa en la medida en que, como en un movimiento de danza, se pasa de una posición graciosa a otra posición graciosa (VI, 7):

Tu única alegría, tu único reposo: pasar de una acción realizada al servicio de la comunidad humana a una acción realizada al servicio de la comunidad humana, acompañada del recuerdo de Dios.

En tercer lugar, cada una de las acciones sobre las que se concentra la intención buena, la buena voluntad, encuentra en sí misma su conclusión y su plenitud y nadie puede impedirnos concluirla y lograrla. Es la paradoja que refiere Séneca[17] –incluso si el sabio fracasa, tiene éxito– y que Marco Aurelio retoma diciendo que nadie puede impedirme dar a mi acción su acabamiento y su plenitud (VIII, 32):

Nadie puede impedirte que alcance su acabamiento. – ¡Pero habrá al menos alguna cosa que desde el exterior impedirá su acabamiento! – ¡En todo caso nadie podrá impedirte actuar con justicia, con templanza y con prudencia! – ¿Pero habrá quizá algún otro efecto que dificulte la acción? – Quizá, pero si adoptas una actitud de serenidad frente a este obstáculo, si sabes volver, con prudencia, hacia lo que se te ha permitido hacer, he aquí que, tan pronto como otra acción sustituya a la primera, se insertará con armonía en el orden del que hablamos.

Nadie, ningún poder en el mundo, puede impedirnos, querer actuar con justicia y con prudencia y practicar la virtud que tenemos intención de practicar al tomar la decisión de llevar a cabo determinada acción. Sin embargo, se dice a sí mismo Marco Aurelio, el resultado de la acción que queríamos llevar a cabo no podrá realizarse, y la acción fracasará. Pero entonces, responde la razón, será el momento de practicar otra virtud, la del consentimiento al Destino y quizá también de escoger una nueva acción, mejor adaptada a la situación. Esta nueva acción se insertará en la serie ordenada de las acciones que da belleza a nuestra vida.

[17] Cfr. n. 14 y 15.

Con el consentimiento sereno en el Destino, volvemos a la disciplina del deseo: cuando ya no podemos actuar como queríamos, no debemos dejarnos turbar por el vano deseo de hacer una cosa imposible, sino aceptar sin reticencias la voluntad del Destino. Teniendo en cuenta con prudencia estos nuevos elementos, volvamos a la acción, a la disciplina de la acción. Así, finalmente, la acción del hombre de bien encuentra siempre su acabamiento y su plenitud, incluso si la interrumpe u obstaculiza una causa exterior, ya que a cada instante, en su ejercicio, es perfecta. Y de ese mismo obstáculo hace una nueva materia de ejercicio. Marco Aurelio lo llama la «inversión del obstáculo» (V, 20, 2):

> Algunos hombres pueden impedirme ejercer una u otra acción. Pero, gracias a la acción «con una cláusula de reserva» y a «la inversión del obstáculo», no puede haber ningún obstáculo para mi intención profunda (*hormé*) ni para mi disposición interior. Porque mi pensamiento (*dianoia*) puede «invertir» de manera favorable todo lo que obstaculiza su acción y transformar el obstáculo en un objeto hacia el cual debo dirigir preferiblemente mi impulso a actuar: lo que entorpece la acción se vuelve provechoso para la acción, lo que corta el camino permite avanzar en el camino.

Al hablar de esta «inversión del obstáculo», Marco Aurelio quiere decir que, si algo obstaculiza la acción y, por lo tanto, el ejercicio de tal virtud que estaba practicando, puedo encontrar en el obstáculo la ocasión para practicar otra virtud. Por ejemplo, para quien se consagraba a determinada acción al servicio de la comunidad humana, al ejercicio de la virtud de justicia, una enfermedad súbita será un obstáculo para ejercer esta virtud; sin embar-

go, será la ocasión para ejercitarse en consentir a la voluntad del Destino. A cada instante, el hombre de bien intenta hacer lo que cree razonablemente conforme a la razón, pero si el Destino revela su voluntad, la acepta de buen grado (VI, 50):

Primero intenta persuadirlo; pero si el orden razonable de la justicia así lo exige, actúa contra su voluntad. Si alguien, usando la violencia, es un obstáculo para ti, pasa entonces a la disposición que acoge con serenidad y sin pesadumbre lo que no depende de nosotros y utiliza este obstáculo para practicar otra virtud. Y acuérdate bien de que sólo tenías la voluntad, la intención de actuar con «una cláusula de reserva», porque no deseabas lo que es imposible. ¿Qué deseabas entonces? No deseabas más que tener la voluntad, la intención. La has tenido.

Volvemos siempre a la voluntad y a la intención fundamentales de conformarse a la razón. Gracias a ellas poseemos libertad interior frente a los objetos de nuestra acción. El fracaso de la acción no perturba nuestra serenidad, porque este fracaso no impide que la acción sea perfecta en su esencia, en su intención, y nos da la oportunidad de emprender una nueva acción mejor adaptada o de disciplinar nuestro deseo aceptando la voluntad del Destino. La intención y la voluntad fundamentales encuentran así una nueva materia de ejercicio (IV, 1):

Si se encuentra en el estado que es conforme a la Naturaleza, el principio que gobierna en nuestro interior está listo, con ocasión de todo lo que pueda ocurrir, a adaptarse siempre sin pena en la medida de lo posible a lo que le ha sido dado hacer. No le gusta limitarse a una materia; dirige sin duda su intención y su voluntad hacia los objetos que merecen ser preferidos, «con una

cláusula de reserva», pero si algo viene a sustituir estos objetos, hace de ellos materia de ejercicio, como el fuego que triunfa sobre todos los objetos que se lanzan sobre él y que fácilmente apagarían una débil llama. Por el contrario, un fuego violento asimila y consume rápidamente todo lo que le dan y, gracias a todos estos objetos, se eleva a una altura aún mayor.

La paradoja del fuego que crece más, cuantos más objetos se le ofrecen para ahogarlo o, al menos, obstaculizarlo, es la paradoja de la buena voluntad que no se contenta con una única materia de ejercicio, sino que asimila todos los objetos, los objetivos más diversos, comunicando su bondad y su perfección a todas las acciones que emprende y a todos los acontecimientos a los que consiente. El fuego y la voluntad buena son así totalmente libres con respecto a las materias que utilizan; estas materias les son indiferentes, los obstáculos no hacen sino alimentarlos; dicho de otro modo, nada es un obstáculo para ellos (X, 31, 5):

¡Qué materia, qué tema de ejercicio estás evitando! ¿Qué es, en efecto, todo esto sino ejercicios para tu razón que ha reconocido, con precisión y con un conocimiento exacto de la Naturaleza todo lo que pasa en la vida? Así pues, aguanta; hasta que no hayas asimilado también esto, asimila todo como un estómago robusto, como un fuego ardiente transforma en llama y en luz todo lo que le tiras.

Utilizando otra metáfora, Séneca ya había dicho: «El hombre de bien tiñe los acontecimientos de su color... Advenga lo que advenga, lo convierte en su bien.»[18]

[18] Séneca, *Sobre la providencia*, II, 1 y 4.

Esta paradoja del fuego es también la de la Razón divina, la de la Naturaleza universal, que los estoicos concebían precisamente como un fuego espiritual (VIII, 35):

> Así como la Naturaleza universal ha comunicado a cada uno de los seres razonables sus otros poderes, así también nosotros hemos recibido éste de ella: de la misma manera que pone a su favor, reinserta en el orden del Destino y transforma en una parte de sí misma todo lo que corta su camino y se le resiste, de la misma manera el ser vivo razonable puede hacer todo lo que obstaculiza su materia y sacar partido de ello, sea cual fuere el objetivo hacia el que su intención se dirija.

De esta comparación entre la acción divina y la acción del sabio nos quedaremos, sobre todo, con la representación de una intención única que trascienda todas las materias a las que se aplica. La intención única de Dios, que está en el origen del mundo, quiere el bien del Todo y en especial el bien de la cumbre del Todo que constituyen los seres razonables. Con vistas a este fin, la intención buena de Dios hace que todas las cosas, incluso los obstáculos, incluso las resistencias, se conviertan en bien. La intención única del sabio se identifica con la intención divina queriendo exclusivamente lo que quiere la bondad divina, sobre todo el bien de los otros seres razonables. También ella transforma en bien todo obstáculo que se opone a la realización de una acción, de un objetivo particular, en la medida en que utiliza el obstáculo para consentir en la voluntad de Dios y de la Naturaleza universal. De este modo, para la buena voluntad, todo es bueno.

LA LIBERTAD INTERIOR CON RESPECTO A LAS ACCIONES: PUREZA Y SIMPLICIDAD DE LA INTENCIÓN

Desde tiempo atrás la filosofía antigua había reflexionado sobre cómo el bien al prójimo y, en especial, sobre el problema psicológico que plantea la relación entre el bienhechor y su servidor. Tradicionalmente se contaba la anécdota de Arcesilas, el filósofo académico que tenía un amigo pobre que intentaba disimular su pobreza, a quien había deslizado subrepticiamente bajo su almohada, un día en que este estaba enfermo, una pequeña bolsa para satisfacer sus necesidades.[19] Para los estoicos, la beneficencia formaba parte de los «deberes», de las «acciones adecuadas» a nuestra naturaleza humana. Séneca, al utilizar una obra del estoico Hecatón, había compuesto un tratado *Sobre los beneficios*, en el que afirmaba en varias ocasiones que el benefactor no debía considerar al que recibía el beneficio su deudor.[20]

También Marco Aurelio vuelve varias veces sobre este tema. Aunque para él es una ocasión para insistir con fuerza sobre la pureza de la intención que debe inspirar las acciones (VII, 73-74; XI, 4):

> Cuando has hecho un bien y, desde otro punto de vista, esto te ha hecho bien, ¿seguirás buscando, como los insensatos, además de estas dos cosas, una tercera: la de ser considerado un benefactor o que te paguen a cambio?

[19] Séneca, *Sobre los beneficios*, II, 10, 1.
[20] *Ibid.*, II, 10, 3.

Nadie se cansa de lo que le es útil. Ahora bien, actuar conforme a la naturaleza es ser útil. Así pues, no te canses de serte útil a ti mismo siendo útil a los demás.

He hecho algo al servicio de la comunidad humana. Así, me he sido útil a mí mismo.

La primera razón por la que debemos hacer el bien a los demás sin pedir nada a cambio es que, en virtud del principio «lo que es útil al todo es útil a la parte», hacer el bien a los demás, es hacerse bien a uno mismo.

Se puede añadir que una acción así procura gozo, el gozo del deber realizado, pero también, y sobre todo, el gozo de sentir que los hombres no son sólo las partes de un mismo todo, sino miembros de un mismo cuerpo. Si no has comprendido que eres un miembro del cuerpo que forman los seres razonables, dice Marco Aurelio (VII, 13, 3):

Todavía no amas a los hombres desde el fondo del corazón, no te alegras pura y simplemente de hacer el bien y, además, sólo haces el bien por conveniencia, pero todavía no porque te haces así bien a ti mismo.

Hasta aquí, se podrá pensar con razón que la motivación de la acción realizada al servicio de la comunidad todavía no es pura. Esperamos, en efecto, una utilidad para uno mismo, cierta felicidad, por muy desinteresada que sea. Reconocemos aquí el noble principio estoico: «La virtud es para sí misma su propia recompensa», que retomará Spinoza.[21] Pero, finalmente, se sigue hablando de

[21] SVF, vol. III, § 45; Séneca, *Sobre la vida feliz*, IX, 4: (*virtus*) *ipsa pretium sui*; Spinoza, *Ética*, V, proposición XLII.

ecompensa», somos conscientes de hacer el bien y, así, ›rremos el riesgo de autocontemplarnos mientras hace-os el bien.

Marco Aurelio va más lejos al exigir pureza cuando, ıra fundar el desinterés de la acción buena, introduce la ›ción de función natural (IX, 42, 12):

›ué más quieres cuando has hecho un bien a un hombre? ¿No basta con haber hecho algo conforme a tu naturaleza? ¿Quie-s por ello un salario? ¿Como si el ojo pidiese una compensa-›n porque ve, o los pies porque caminan?

ay tres tipos de bienhechores, señala Marco Aurelio en ro pasaje: el que considera abiertamente tanto a su ser-dor como a su deudor; el que se contenta con pensar to y sabe, en todo caso, lo que ha hecho por el otro; fi-ılmente, el que no sabe lo que ha hecho (V, 6, 3):

parece a la viña que trae la uva y no busca nada más, una z que ha dado su fruto, como el caballo que corre, el perro e caza, la abeja que hace su miel. Así, el hombre que hace el :n no lo sabe,[22] sino que pasa a otra acción, como la viña que rá de nuevo su uva cuando llegue la estación... Así pues, hay e ser de los que, en cierto sentido, hacen el bien de manera :onsciente.

mos aquí el nuevo significado que reviste la noción es-ca de «acción conforme a la naturaleza». Cada especie ne un instinto innato que le empuja a actuar según su :ructura, según su constitución: la viña a producir uva, caballo a correr, la abeja a hacer miel. La especie ac-

[22] Sigo la lección de Farquharson.

túa según su naturaleza. Lo que, en la especie humana, corresponde al instinto es el impulso a actuar (*hormé*), la intención, la voluntad de actuar según lo que define la constitución del hombre: la razón. Actuar según la razón, es preferir el interés común, el interés de la humanidad al propio. De este modo, actuar según la razón, es actuar conforme a la naturaleza. Así como la abeja o la viña hacen la obra propia de la abeja o de la viña, el hombre debe hacer la obra propia del hombre. Pero, precisamente, porque hacer el bien es actuar de manera natural, la acción buena debe realizarse de forma espontánea, pura y casi inconsciente. Por lo mismo que el instinto animal trasciende, en cierto sentido, como una fuerza que no se agota en sus manifestaciones, todas las acciones que realiza, pasando de manera espontánea de una acción a otra acción, olvidando la acción precedente para consagrarse por completo a la acción siguiente, sin retrasarse y complacerse en determinada acción, de la misma manera, la intención moral trasciende todas las acciones que inspira, pasa «de una acción a otra»,[23] sin considerar estos actos como fines en sí mismos, sin reivindicar la propiedad o querer extraer beneficios de ella. Sigue siendo así libre con respecto a sus acciones y las realiza de manera natural, es decir, espontáneamente y, en cierto sentido, de forma inconsciente. Jesús ya había dicho: «Cuando das limosna, que tu mano izquierda ignore lo que hace tu mano derecha».[24]

«No es en modo alguno necesario», dirá Plotino,[25] «que el valiente sea consciente de que actúa con valen-

[23] Cfr. más arriba, p. 321.
[24] Evangelio según san Mateo, 6, 3.
[25] Plotino, *Enéadas*, I, 4, 10, 26 y ss.

ta y de conformidad con la virtud del coraje... Podríamos decir, incluso, que la consciencia parece turbar y debilitar las actividades, los actos de los que es consciente: si los actos no van acompañados de consciencia, entonces son puros, intensos y vivos en el más alto grado.» Las reflexiones de Marco Aurelio van ya en este sentido. La verdadera acción buena debe ser espontánea e irreflexiva, como el instinto animal. Debe venir sin esfuerzo, del ser mismo, ya que la consciencia turba la pureza del acto; ser consciente de hacer el bien es, a la vez, componerse de manera artificial una actitud,[26] complacerse en esta afectación y no consagrar toda la energía a la acción en sí misma.

En esta crítica de la consciencia de hacer el bien hay una idea muy profunda: la bondad sólo puede ser generosidad absoluta, sin retorno sobre sí misma, sin complacencia en sí misma, dirigida por completo hacia los demás. Es desinteresada, libre interiormente, no está atada a lo que realiza.

Sin embargo, Marco Aurelio sabe bien que una actitud así parece ir al encuentro de la disposición fundamental del estoico, que es la atención a sí mismo, la consciencia aguda de lo que se está haciendo. Y hace una objeción que se lo recuerda (V, 6, 6): «Lo propio del hombre que actúa al servicio de la comunidad es ser consciente de que actúa al servicio de la comunidad y de querer que el otro miembro de la comunidad lo sepa también».

Tampoco busca resolver la contradicción. Es cierto, responde, pero no comprendes «lo que quiero decir». «Lo que quiere decir» Marco Aurelio, muy probablemente, sea que la vida moral es el arte de conciliar actitudes opuestas como la atención a uno mismo y la conciencia

[26] Cfr. más abajo, pp. 456-458.

del deber, por una parte, y la espontaneidad y el absoluto desinterés, por otra.

Esta libertad de la intención moral frente a las acciones que emprende se manifiesta, también, con motivo de otro problema planteado en la disciplina de la acción. Hemos visto, en efecto, que exigía que la decisión fuera madurada desde la reflexión, de modo que, en principio, nada debería hacer cambiar de opinión al sujeto. Sin embargo, una vez más, quien actúa no debe atarse ciegamente a su decisión por la acción en sí misma, sino que debe ser capaz de cambiar de opinión si se le dan razones válidas para hacerlo (VIII, 16):

> Recuerda que cambiar de opinión y seguir al que te lleva por el buen camino es también un signo de libertad interior. Esta acción es, en efecto, todavía tuya, ya que se realiza conforme a tu voluntad y a tu juicio y, finalmente, a tu intelecto.

Repitámoslo: lo que importa no es llevar a cabo tal acción y apropiársela como si nos perteneciera, sino conformar nuestra intención a la razón, a la naturaleza razonable. Esto es válido también cuando escuchamos la opinión de un consejero cuyas razones nos parecen fundadas (IV, 12, 2). Lo mismo ocurre si no conseguimos realizar solos una acción (VII, 5, 3):

> Haga lo que haga, solo o con otro, he de tender hacia un fin único, es decir, hacia lo que es útil a la comunidad humana y está de acuerdo con ella.

LA «CLÁUSULA DE RESERVA» Y LOS EJERCICIOS DE PREPARACIÓN PARA AFRONTAR LAS DIFICULTADES

A propósito de la disciplina de la acción, Marco Aurelio menciona varias veces, como hemos visto, la noción de «cláusula de reserva» y, en especial, cuando cita (XI, 37) el texto de Epicteto que define los tres ámbitos de ejercicio:

> En el tema del ejercicio sobre los impulsos que nos conducen a actuar, nunca hay que relajar la atención para que estos impulsos vayan acompañados de una cláusula de reserva, tengan como fin el servicio de la comunidad y sean proporcionales al valor.

La «cláusula de reserva»[27] corresponde a la fórmula: «Si no ocurre nada que lo impida». Ahora bien, el Destino puede impedir que se realice la acción, es entonces la voluntad de la Naturaleza y de la Razón universales, la voluntad de Dios o de los dioses. El tema del ejercicio que se refiere a los impulsos y a las intenciones de actuar se confunde con el ámbito de ejercicio referido a los deseos, porque, cuando adviene un obstáculo que impide la acción, ya no podemos actuar y sólo podemos desear –en vano– que, por lo menos, la acción tenga éxito. Por eso es necesario que no deseemos otra cosa que lo que quiere el Todo, la Naturaleza universal. No obstante, este consentimiento alegre que exige de nosotros Marco Aurelio no es fácil de dar. Hay que ejercitarse, prepararse, prever las dificultades y los reveses que tendremos que afrontar.

[27] Cfr. más arriba, pp. 317-318.

Actuar «con una cláusula de reserva» es precisamente prepararse a ello. Como señala Séneca:[28]

Nada le ocurre al sabio que no se espere, porque prevé que alguna cosa que impida que lo que ha proyectado se realice pueda intervenir. Todas las cosas le advienen, no según sus deseos, sino según sus previsiones. Y lo que prevé, ante todo, es que siempre hay obstáculos que podrán oponerse a sus proyectos. Ahora bien, es necesario que la pena causada por un deseo no satisfecho sea más ligera para quien no se había prometido el éxito de antemano.

Esta última frase nos revela que, en el ejercicio de preparación para el encuentro con las dificultades, se puede distinguir un aspecto psicológico: el golpe que no es inopinado, que estaba previsto, impresiona menos, hiere menos que el que llega de una manera inesperada. La sabiduría griega lo había observado desde hacía tiempo.[29] Los estoicos lo habían integrado en su sistema y, probablemente, nos ha llegado un eco de aquel tema estoico en este texto de Filón de Alejandría:[30]

No se doblegan ante los golpes de suerte, porque han calculado por adelantado sus ataques, porque, entre las cosas que ocurren sin que lo queramos, hasta las más penosas las aligera la previsión, cuando el pensamiento ya no encuentra nada inesperado en los acontecimientos, sino que embota la percepción, como si se tratase de cosas antiguas y usadas.

[28] Séneca, *Sobre los beneficios*, IV, 34, 4 y *Sobre la tranquilidad del alma*, XIII, 3.

[29] Encontramos una historia de este ejercicio en Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, Gredos,Madrid, 2005, III, 13, p. 28 y ss. Cfr. I. Hadot. *Seneca...*, pp. 60-61.

[30] Filón de Alejandría, *Sobre las leyes especiales*, II, §46.

En la carta 91 a Lucilo, Séneca imagina de una manera un poco grandilocuente las guerras, los temblores de tierra, los incendios, los desprendimientos de tierra, las corrientes de marea, las erupciones volcánicas, en una palabra: todas las catástrofes que pueden sobrevenir. Pero, si dejamos de lado esta retórica, lo que quiere decir Séneca, en esencia, es que siempre hay que esperarse cualquier cosa.

No encontraremos en Marco Aurelio largas descripciones de todas las calamidades posibles. Aunque recuerda, sin cesar, la gran ley de la naturaleza: la metamorfosis universal, el curso rápido del flujo de las cosas; y se ejercita en ver concretamente a los seres y a las cosas en su movimiento perpetuo, en su perpetua transformación. Una vez, evoca las ciudades desaparecidas Heliké, Pompeya, Herculano. Pero sobre todo intenta ponerse en la disposición fundamental de perpetua vigilancia propia del estoico que se espera cualquier cosa, como Epicteto (III, 24, 86), cuyo pensamiento Marco Aurelio resume del siguiente modo (XI, 34):

> Cuando beses a tu hijo, hay que decirse interiormente: «Quizá mañana estés muerto».

No obstante, hay que reconocer que este tipo de ejercicio no es fácil de practicar. ¿No corremos el riesgo, en efecto, de dejarnos turbar, agobiar y desmoralizar al imaginarnos todo lo que puede ocurrir? Y no habría una crítica de este ejercicio en esta meditación (VIII, 36):

> No te turbes representándote por adelantado la totalidad de tu vida. No intentes añadir mentalmente, en su intensidad y su número, todas las dificultades penosas que podrían sobrevenir con toda certeza.

El medio para esto, continúa Marco Aurelio, es concentrarse en el presente, en la acción presente, y también en la dificultad presente que es más fácil de soportar si se aísla. ¿No habría así una contradicción entre el ejercicio de concentración en el presente del que habla aquí Marco Aurelio y el ejercicio que imagina dificultades futuras?

De hecho, lo que critica aquí Marco Aurelio, y también Séneca en varias de sus cartas, es la «imaginación angustiada del futuro»,[31] la imaginación que no controla la razón. «Muy miserable», dice Séneca, «es el alma obsesionada por el futuro, desgraciada antes de la desgracia.»[32]

Pero, precisamente, el ejercicio de preparación a las pruebas busca evitarnos no sólo ser desgraciados en la desgracia, sino ser «desgraciados antes de la desgracia», y esto de dos maneras: en primer lugar, haciéndonos comprender que los males por venir, los males futuros y sólo posibles, no son males *para nosotros*; en segundo lugar, recordándonos que, según los principios estoicos, el mal (que quizá vendrá) no es un mal verdaderamente.

Los males futuros no son males. Cuando Marco Aurelio escribe: «No te turbes representándote la totalidad de tu vida», practica no sólo el ejercicio de concentración en el presente, sino también el ejercicio de previsión de los males tal y como debe practicarse. Piensa en los males futuros, pero para añadir, a continuación, que no sirve preocuparse por anticipado, lo que implica que los males que no son futuros, no son males: «Lo que pesa sobre

[31] Excelente expresión de Mireille Armisen-Marchetti, extraída de su artículo: «Imaginación y mediación en Séneca. El ejemplo de la *praemeditatio*», *Revue des études latines*, vol. 64, 1986, pp. 185-195.

[32] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 98, 6.

ti no es ni el pasado ni el futuro, sino sólo el presente». Y sabe, por otro lado, que si nos concentramos en el presente, si circunscribimos la prueba en el momento en que nos la encontramos, será más fácil soportarla a cada instante. El ejercicio de concentración en el presente y el ejercicio de preparación a los males están íntimamente ligados y son complementarios.

Y los males que tememos no son «males» en sentido estoico. Este ejercicio de preparación a las dificultades y a las pruebas consiste, sobre todo, en recordarse, pensando en el porvenir, los principios fundamentales del estoicismo y ante todo éste: lo que creemos que es un mal es un acontecimiento voluntad del Destino; debe situarse de nuevo en el movimiento general del Todo y recibir la definición «física» de la que hemos hablado, es decir, considerarse no de una manera antropomórfica, sino como un fenómeno natural.

Desde esta perspectiva, podemos interpretar el ejercicio de previsión de los males, en el texto de Epicteto que cita Marco Aurelio, antes referido: «Cuando abraces a tu hijo, tienes que decirte interiormente: "Quizá mañana estés muerto"». Epicteto continúa imaginando, en efecto, este diálogo:

> «Estas palabras son de mal augurio» – No hay aquí palabras de mal augurio, sino palabras que no presagian nada más que otro proceso natural. ¿Sería un mal augurio presagiar la cosecha de las espigas?

El propio Marco Aurelio vuelve a menudo sobre este tema al afirmar, como hemos visto,[33] que las cosas que nos pa-

[33] Cfr. más arriba pp. 261-269.

recen desagradables y penosas son consecuencias necesarias de las leyes naturales.

Finalmente, el ejercicio de preparación consiste en recordar el dogma estoico para comprender que estas dificultades, estos obstáculos, estas pruebas, estos sufrimientos que pueden ocurrirnos, no son males, ya que no dependen de nosotros y no son del orden de la moralidad.

Esta rememoración de los principios no se aplica sólo a las circunstancias dramáticas, sino también a las dificultades de la vida de cada día (II, 1):

> Desde la aurora decirse por adelantado: «Voy a encontrarme a un indiscreto, a un ingrato, a un insolente, a un bribón, a un envidioso, a un egoísta». Todo esto les viene de la ignorancia en que se encuentran de la distinción entre los bienes y los males.

Y Marco Aurelio continúa recordando los principios que definen el bien y el mal, pero también que definen la comunidad entre los hombres. Ya que los hombres participan del mismo intelecto, puesto que son de la misma raza divina, no puedo, dice Marco Aurelio, padecer ningún daño de ellos y no puedo enfadarme con ellos.

El ejercicio de preparación a las dificultades, la suerte de examen de conciencia anticipado, no destaca sólo la disciplina del deseo, la aceptación de la voluntad del Destino, sino que también forma parte integrante de la disciplina de la voluntad y de la acción. Sirve para motivar cierto tipo de conducta frente a los otros hombres. Varias veces, en las *Meditaciones*, Marco Aurelio vuelve a ese ejercicio que consiste, por un lado, en esperar cierta resistencia y mala voluntad por parte de los que colaboran con él, cuando les ordena que se preparen para adoptar una actitud de firmeza, pero al mismo tiempo de bene-

volencia, indulgencia e incluso amor, frente a los que se oponen a él.

Este ejercicio de previsión razonada no sólo nos preservará del peligro de ser «desgraciados en la desgracia», de ser víctimas de una falsa representación de los males futuros, sino que también nos permitirá no ser desgraciados en la desgracia y esto gracias a una doble preparación psicológica. Por un lado, nos ejercitaremos, como hemos dicho, en afrontar con el pensamiento las pruebas futuras que pueden llegarnos, para que no nos sorprendan. Por otro, nos habituaremos en la vida de cada día a permanecer libres interiormente frente a lo que puede escapárseenos. «Comienza por las pequeñas cosas», dice Epicteto (IV, 1, 111-112), «una vasija, una copa y luego sigue así hasta una túnica..., hasta el final: de ahí, pasa a ti mismo, a tu cuerpo, a los miembros de tu cuerpo, a tus hijos, a tu mujer, a tus hermanos... Purifica tus juicios para que nada de lo que te pertenece se ate a ti, se haga cuerpo contigo, te cause sufrimiento, si alguien te lo arranca... He aquí la verdadera libertad.»

¿RESIGNACIÓN?

Ya lo hemos visto, cuando la acción se encuentra con un obstáculo, cuando fracasa, el estoico –el estoico Marco Aurelio– parece decirse: tenía intención de hacer el bien, eso es lo principal. El Destino ha querido que fuera de otro modo. Debo aceptar su voluntad, resignarme, practicar no ya la virtud de justicia, sino la virtud de consentimiento. Debo pasar del ejercicio de la disciplina de la acción al ejercicio de la disciplina del deseo.

Había aquí, efectivamente, un problema para los estoicos. Marco Aurelio no lo plantea de manera explícita, pero era muy real para él: era incluso el drama de su vida.

¿Cómo evitar que el consentimiento al querer de la Naturaleza universal, querer que impide que mi acción tenga éxito, se transforme en resignación fatalista y en indolencia? ¿Cómo evitar que me invada la preocupación e incluso la cólera, cuando aquellos con quienes colaboro obstaculizan mi acción o cuando el Destino, por la peste, la guerra, los temblores de tierra, las inundaciones, me impide realizar la felicidad del Imperio? Sobre todo, ¿qué hacer, cómo reaccionar, cuando surgen los obstáculos, los contratiempos, las pruebas que son voluntad del Destino?

Epicteto había consagrado una de sus conversaciones (II, 5) a este problema: «¿Cómo pueden coexistir la grandeza de alma y la solicitud?». Por grandeza de alma entendía la serenidad; por solicitud, la preocupación por actuar bien. Éste es el problema que nos ocupa.

Para responder a ello Epicteto hace una comparación con el juego de dados. No depende de mí que caiga uno u otro dado. De la misma manera, no depende de mí, sino del Destino, que me encuentre en determinada situación, que las circunstancias sean un obstáculo para mi acción. Debo aceptar esta situación con *serenidad*, consentir a ella. Sin embargo, en el juego de dados, depende de mí jugar con solicitud, con atención, con habilidad, el dado que ha caído. Asimismo, en la vida, depende de mí utilizar también con *solicitud*, con atención, con habilidad, el dado que ha caído, es decir, las circunstancias de mi acción tal y como las ha querido el Destino.

Volvemos a encontrar, de una manera implícita, la representación de la acción en Marco Aurelio, en un texto que tiene el mérito de recapitular las diferentes situacio-

es en las que puede encontrarse el estoico cuando intenta realizar una acción (X, 12):

> Es inútil suputar, cuando es posible ver claramente lo que debemos hacer. Si lo ves, tienes que comprometerte con esta vía, *sin volverte*, y *con benevolencia*.

La decisión enérgica, firme, inquebrantable no debe, subraya Marco Aurelio, impedir las disposiciones de benevolencia, como repite en otra meditación (VIII, 5, 2):

> Haz lo que exige la naturaleza del hombre, hazlo *volverle la espalda a* la vía en la que te has comprometido y según lo que te parezca más justo, pero sólo *con benevolencia* y discreción, sin falsas apariencias.

Pero pueden surgir dudas sobre lo que debemos hacer (X, 12, 1):

> Si no ves lo que hay que hacer, suspende tu juicio y utiliza los mejores consejeros.

Algunos obstáculos que ha querido el Destino pueden sobrevenir:

> Si cosas extrañas se oponen a tu propósito, continúa avanzando y utiliza, después de una reflexión madura, los recursos que se presenten a ti, manteniéndote firmemente en lo que parezca justo.

Los «recursos» que pueden encontrarse en la situación son las posibilidades de juego que hay que saber explotar en el juego de dados. Hay que explotarlas de una mane-

ra racional y reflexiva. Así podrán conciliarse la serenidad del sabio y la solicitud del hombre de acción; serenidad de aquel al que no turban las situaciones dramáticas, que acepta la realidad tal y como es; solicitud de aquel que, a pesar de los obstáculos y las dificultades, persigue la acción que ha empezado, modificándola en función de las circunstancias, manteniendo siempre presente en el espíritu el fin que debe ser el suyo, la justicia y el servicio de la comunidad humana. Y la garantía más segura de la eficacia en la acción, ¿no es la paz interior?

EL ALTRUISMO

La disciplina de la acción consiste sobre todo, como hemos visto, en actuar por el bien de la comunidad. Una vez más, aquí la acción divina es el modelo de la acción humana (V, 30):

> El Intelecto del Todo está preocupado por el bien común del Todo (*koinônikos*). Por eso ha hecho las cosas inferiores en vista de las cosas superiores y ha puesto las cosas superiores en armonía unas con otras. Mira cómo ha introducido la subordinación y la coordinación, cómo ha distribuido su parte a cada uno en razón de su valor y cómo ha ligado las cosas más excelentes de mutuo acuerdo.

El Intelecto del Todo aparece aquí como un rey que vela por el bien de la Ciudad, es decir, que se preocupa por el bien de sus sujetos –los otros seres razonables– poniendo las cosas inferiores, es decir, los animales, las plantas, las cosas inanimadas a su servicio, instituyendo comunidad, armonía y concordia entre los seres razonables, repartien-

do los bienes con justicia. Pero esta presentación antropomórfica y «política» de la Ciudad del Mundo no debe hacernos olvidar que la relación entre el Intelecto y los seres inteligentes se basa en la propia naturaleza. La Ciudad del Mundo es, ante todo, la Ciudad común de los seres razonables, dioses y hombres, que rige la ley a la vez común y propia de cada uno de los seres y que es, a la vez, la Razón y la Naturaleza, pues su naturaleza es razonable. Es la definición del hombre: «animal razonable» (VII, 11). «Para el animal razonable, la acción que es conforme a su naturaleza es al mismo tiempo conforme a la razón.» «El fin de los seres razonables es obedecer a la Razón y a la Ley de la más augusta de la ciudades» (II, 16, 6).

Esa Ciudad augusta es la Ciudad de arriba, de la que el hombre es ciudadano y «cuyas otras ciudades no son más que casas» (III, 11, 2). «¿Qué es el hombre?», se había preguntado Epicteto (II, 5, 26): «Una parte de una ciudad, de la primera ante todo, la que está constituida por los dioses y los hombres, y luego la que se denomina así para aproximarse más a ella y que es una pequeña imagen de la Ciudad universal».

El emperador Marco Aurelio no podía desviar su atención de una doctrina así que ponía en cuestión toda su vida, como aparece en la meditación que formula, en cierta manera, su regla de vida, su divisa (VI, 44, 6):

> Mi Ciudad y mi Patria, en tanto que soy Antonino, es Roma.
> Mi Ciudad y mi Patria, en tanto que soy hombre, es el Mundo.
> Todo lo que es útil a estas dos Ciudades es, para mí, el único Bien.

De la Ciudad del Mundo, de la Ciudad de arriba, es la Ciudad de los seres razonables, de donde recibimos, dice

Marco Aurelio (IV, 4, 2), la inteligencia, la razón y la ley. Esta equivalencia es significativa. La inteligencia y la razón son comunes a los seres razonables. Son, pues, universales. Por eso son la ley común y universal interiores a todos los seres razonables. Por su universalidad, que supera a los individuos, permitirán pasar del punto de vista egoísta del individuo a la perspectiva universal del Todo. Por eso, la inteligencia y la razón tienden de manera natural a considerar el bien del Todo, los intereses del Todo: ***logikon*** («razonable») y ***koinônikon*** («preocupado por el bien común») son inseparables (VII, 55,2):

> Cada ser debe actuar conforme a su constitución. Por su constitución, los otros seres están hechos para los seres razonables..., y los seres razonables están hechos los unos para los otros. Lo que viene, pues, en primer lugar en la constitución del hombre, es la tendencia a actuar por el bien común.

A menudo se ha pensado que el estoicismo era fundamentalmente una filosofía del amor de sí, ya que, el punto de partida, a la vez de la física y de la moral, es la tendencia a la propia preservación, a permanecer en coherencia y cohesión consigo mismo. Pero, de hecho, la característica fundamental del estoicismo recae más en el amor del Todo, porque la conservación de sí y la coherencia consigo mismo son sólo posibles por la adhesión absoluta al Todo del que formamos parte. Ser estoico es tomar conciencia de que ningún ser está solo, de que formamos parte de un Todo que es la totalidad de los seres razonables y la del Cosmos.

Si el Intelecto divino está preocupado por el bien común del Todo, es que se despliega a sí mismo en este Todo. Es a la vez él mismo y todas las cosas, gracias a una

identidad dinámica. Si ha puesto en armonía a los seres que participan del Intelecto entre sí, se debe a que todos estos seres forman parte de él y comulgan todos con él. Comunica a todos los seres su intención de realizar el bien común del Todo, en la medida en que está presente en ellos. Como él, todos los seres razonables son *koinônikoi*; tienden de manera natural a ponerse al servicio del Todo, a asegurar la unidad del Todo.

Con un pensamiento muy bello, Marco Aurelio evoca las grandes «unidades» que nos revelan la unidad fundamental de todas las cosas (XII, 30): «Una es la luz del sol», incluso si los muros son un obstáculo para él. «Una es la común substancia, incluso si está dividida en millares de cuerpos dotados de cualidades individuales.» «Una, el alma inteligente», incluso si parece dividirse. Si en todas las cosas hay una fuerza de unión, aunque inconsciente, por el contrario, en la unidad del alma inteligente, es decir, de todas las almas inteligentes que participan de ella y que son una con ella, tiene el privilegio particular de tender de manera consciente «a juntarse con lo que está emparentada y unirse a ello». «Esta pasión de la comunidad no conoce obstáculos.» Vemos aquí, más allá de las fuerzas unificadoras que mantienen unidos los cuerpos, un universo de transparencia y de interioridad donde los espíritus tienden los unos hacia los otros en una comunión y una interioridad recíprocas. Los seres razonables, en efecto, están unidos en un conjunto en la medida en que su intención quiere —como la del Intelecto divino— el bien del Todo, en la medida en que coincide con el fin que es voluntad del Intelecto divino. Así, este universo espiritual es un universo de voluntades concordantes. Desde esta perspectiva, la intención moral se convierte en un valor absoluto, un fin en sí mismo que trasciende

todos los objetivos particulares a los que puede aplicarse; y cada ser razonable, en la medida en que está libre de tener esta intención moral, se convierte a su vez en un fin en sí mismo, para sí mismo y para los demás. Marco Aurelio no deja de repetirlo (por ejemplo IX, 1): «La Naturaleza universal ha constituido a los seres razonables, los unos para los otros». En cierto sentido, la comunidad de los seres razonables que reúne en torno a sí el Intelecto divino lleva a pensar en el reino de los fines del que hablará Kant. Ese «reino de los fines», según Kant, corresponde a la comunidad de los seres razonables, en la medida en que está unida por la ley que cada uno crea y acepta por su propia decisión, ley que prescribe que cada ser razonable sea un fin en sí mismo, para sí mismo y para los otros en virtud de la libertad moral que está en él.[34] El ser razonable se plantea a sí mismo el fin moral como una ley, que él mismo es un fin en sí, que debe preferirse a todo, como dice Marco Aurelio (XI, 1, 4):

> Es propio del alma razonable amar a su prójimo... y no preferir nada para sí misma, *lo que también es propio de la ley*.

Pero la mayoría de los hombres ignoran la Ciudad del Mundo y de la Razón. Viven en el egoísmo, que es pernicioso para la Ciudad del Mundo así como para la ciudad de aquí abajo (IX, 23, 2):

> Toda acción de ti que no se refiera de inmediato o de lejos a un fin que sirva al bien común, desgarra la vida, le impide ser una:

[34] Kant, *Fondements de la métaphisique des moeurs*, sección II, trad. de Delbos-Philonenko, París, 1987, pp. 111-112 (trad. Esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 2004).

es una acción sediciosa, como cuando, en un pueblo, alguien separa su partido de la unión concordante de todos, tal y como se había realizado en ese pueblo.

Nocivo para la ciudad, el egoísmo es nocivo para el propio individuo. El egoísmo lo aísla, y como había dicho Epicteto (II, 5, 26): «Aislado, así como el pie no será un verdadero pie, el hombre ya no será un hombre. ¿Qué es, en efecto, el hombre? Una parte de una ciudad...». Marco Aurelio retoma la metáfora (VIII, 34):

¿Alguna vez has visto una mano arrancada, un pie, una cabeza cortada que yacieran separados del resto del cuerpo? He aquí lo que se hace a sí mismo, en la medida en que esto depende de él, quien no acepta lo que ocurre y que se separa así del Todo; o que lleva a cabo alguna acción que ha inspirado el egoísmo. Te has excluido a ti mismo de la unión que es la unión de la Naturaleza. Ya que crecías en el Todo como una parte y ahora te has cercenado a ti mismo.

Aquí se evocan dos disciplinas, la del deseo: aceptar todo lo que ocurre; y la de la acción: actuar por el bien común. De esto se desprende claramente que corresponden a una sola y misma actitud: tomar conciencia de que sólo se es una parte del Todo y que vivimos por el Todo y para el Todo. Lo que los otros seres hacen «naturalmente», el hombre debe hacerlo «racionalmente», es decir, también para él, «naturalmente», puesto que su naturaleza es la razón y la libertad. El hombre tiene así la extraña facultad (VIII, 34, 3-5) de –gracias a su intención, su libertad y su razón– separarse del Todo negándose a consentir en lo que ocurre y actuando de manera egoísta. Tiene así el extraño poder de aniquilarse, en cierto sentido, espiritual-

mente. Pero, por un poder aún más maravilloso, continúa Marco Aurelio, el hombre es capaz de volver al Todo, después de haberse sustraído a él. Puede convertirse y transformarse, pasando del egoísmo al altruismo.

ACCIÓN Y VALOR, JUSTICIA E IMPARCIALIDAD

En su definición de la disciplina de la acción que cita Marco Aurelio (XI, 37), Epicteto enumera tres características que distinguen los impulsos activos (*hormai*): si son buenas, es necesario, en primer lugar, que vayan acompañadas de una «cláusula de reserva» y, en segundo, que tengan por objetivo el servicio del bien común. Hemos hablado de estas dos condiciones. Es necesario, también, que estén en relación con el valor (*kat'axian*). La fórmula parece vaga e imprecisa: ¿se trata de los valores de los objetos sobre los que se ejerce la acción? ¿O se trata de las personas a las que apunta la acción? Marco Aurelio retoma a menudo esta expresión. Se trata, de hecho, de un término técnico, de uso en la escuela estoica de su época, cuyo sentido parecía evidente a los iniciados, pero que nosotros debemos interpretar y explicar.

Tiempo atrás, los estoicos habían desarrollado una teoría bastante elaborada sobre la noción de «valor».[35] Resumiendo y simplificando un poco esta doctrina, podríamos decir que distinguían tres grados de valor. Venían, en primer lugar, las cosas que son partes integrantes de la «vida de acuerdo con la naturaleza», es decir, de la virtud; por ejemplo, los ejercicios de examen de concien-

[35] *Stoïciens*, p. 49 («El valor y los preferibles»). Cfr. É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, París, 1955, pp. 135-138.

cia, de atención a uno mismo, que contribuyen a la práctica de la vida moral. Estas cosas tenían un valor absoluto. Venían, en segundo lugar, las que pueden ayudar de una manera secundaria en la práctica de la virtud. Se trataba esta vez de las cosas que, en sí, no son ni buenas ni malas, y por lo tanto indiferentes con relación al bien moral, pero la posesión o el ejercicio de las cuales permite practicar mejor la vida virtuosa; por ejemplo, la salud, que hace posible el cumplimiento de los deberes, o la riqueza, si permite socorrer al prójimo. Estos valores de segundo rango no tienen el valor absoluto que pertenece únicamente al bien moral, sino que están jerarquizados según su relación más o menos estrecha con el bien moral. Venían, en último lugar, las cosas que, en determinadas circunstancias, podían ser útiles a la virtud, cosas que, en sí, no tenían ningún valor, pero que podían intercambiarse, en cierto sentido, por un bien.

Reconocer el valor exacto de una cosa representa, así, un ejercicio muy importante que forma parte de la disciplina del juicio. «No sólo», dice Marco Aurelio (III, 11, 1-2), «debemos intentar siempre ver cada objeto que se presenta en su desnudez y su realidad, sino que hay que tomar conciencia del lugar que se ocupa en el universo y del valor que tiene en relación al Todo y en relación al hombre, en tanto que el hombre es el ciudadano de la Ciudad de arriba, cuyas otras ciudades no son más que casas».

Esta disciplina del juicio está, como sabemos, estrechamente relacionada con la disciplina de la acción. Una vez que se ha apreciado el valor de las cosas, tenemos que actuar en consecuencia (VIII, 29): «Veo todas las cosas tal como son y saco partido de cada una de ellas según su valor (*kat' axian*)». Marco Aurelio quiere decir con esto que se esfuerza, en presencia de cada acontecimien-

to y de cada situación, en reconocer el fruto que puede extraer de ello para su vida moral y utilizarlo de la mejor manera posible (VIII, 43):

> Lo que me procura alegría es mantener sano, en mí, mi principio director, sin que haya aversión por ningún hombre ni por nada de lo que les puede ocurrir a los hombres, mirando todas las cosas con ojos benevolentes, sabiendo recibir y utilizar cada cosa según su justo valor.

La disciplina de la acción exige reconocer el valor de los objetos y proporcionarles la intensidad de su acción. Séneca[36] había definido la disciplina de la acción de la manera siguiente: en primer lugar, se debe juzgar el valor de lo que se pone en cuestión; a continuación, hay que proporcionar el impulso activo a este valor; y en último lugar, poner de acuerdo el impulso activo y la acción, para permanecer siempre de acuerdo uno mismo.

Tal es así el primer sentido que se le puede dar a la fórmula de Epicteto: actuar *kat'axian*. Pero la consideración del valor no se sitúa sólo en el nivel de la conducta individual, sino también en el nivel de la vida social.

Aquí se le plantea un grave problema al estoico. No tiene, en efecto, la misma escala de valores que los otros hombres. Éstos otorgan un valor absoluto a cosas que, según los estoicos, son indiferentes, es decir, que sólo tienen un valor relativo. A la inversa, el estoico otorga un valor absoluto al bien moral, que no tiene ningún interés a ojos de la mayoría de los hombres. Marco Aurelio parece aludir a este conflicto cuando escribe (V, 36) a propósito de la ayuda que damos a los demás:

[36] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 89, 14.

No dejarse arrastrar absolutamente por su[37] representación, sino ayudarlos en la medida de sus posibilidades y en función del valor de la cosa que está en cuestión; y si sufren una pérdida en el ámbito de las cosas indiferentes, no pensar, sin embargo, que es una lástima. Eso es un mal hábito.

Se trata de socorrer al prójimo, de hacerlo también en el ámbito de las cosas indiferentes que les parecen tan importantes, pero teniendo en cuenta el valor de las cosas, es decir, su finalidad moral, y esto sin compartir el juicio de los demás sobre el valor de las cosas: no hay que apiadarse de ellos, como si lo que les ocurriese fuera un verdadero mal.

Este es el problema que se le plantea a Marco Aurelio como emperador: debe intentar hacer felices a sus súbditos en aquel ámbito de las cosas indiferentes que, a sus ojos, no tienen ningún valor. Haciendo esto, imitará el ejemplo divino:

Los dioses vienen en ayuda de los hombres de todas las maneras posibles, a través de sueños, de oráculos y, sin embargo, para cosas que no tienen importancia más que a ojos de los hombres. (IX, 27, 3)

Los dioses quieren el bien de los hombres. A menudo los ayudan a obtener la salud, la riqueza, la gloria, de tan buenos que son. (IX, 11, 2)

Los dioses se ponen al alcance de los hombres y les procuran lo que, en sí, sólo tiene un valor muy relativo. Lo

[37] «Su» representación. Se puede precisar así el sentido del texto griego según el contexto y el paralelismo con Epicteto, *Manual*, § 16.

mismo debe hacer el emperador. Al definir su actitud con respecto al hombre, que es su pariente, su asociado, dice, incluso si no practica la virtud, declara (III, 11, 5):

> Me comporto con él con benevolencia y justicia, conforme a la ley natural que funda la comunidad humana. Y al mismo tiempo, sin embargo, comparto su búsqueda de lo que, en las cosas indiferentes, tiene valor.

A las disposiciones interiores de benevolencia se añade, pues, la acción concreta que obliga al emperador a ocuparse de cosas que los hombres consideraban valiosas y que pueden, por otra parte, también a sus ojos, tener un valor determinado en la medida en que permitirán eventualmente un progreso moral.

Tal es el segundo sentido que reviste la alusión a la ***axia***, al valor, en la definición que Epicteto da de la disciplina de la acción.

Existe, no obstante, otro sentido de la palabra «valor». La palabra ya no designa entonces el valor del objeto, sino el de la persona, es decir, su mérito. Para Marco Aurelio, como para los estoicos, la justicia consiste en dar a cada uno lo que se debe a su valor, a su mérito.[38] Pero este nuevo sentido de la palabra «valor» no se integra también en la definición de la disciplina de la acción que de Epicteto.[39] Porque, curiosamente, en las declaraciones que nos han llegado a través de Arriano, son escasas las alusiones a la virtud de justicia y no hay ninguna definición de ésta. En Marco Aurelio, por el contrario, la virtud de justicia

[38] SVF, vol. III, § 262; Filón de Alejandría, *Alegoría de las leyes*, I, § 87; cfr. Marco Aurelio, I, 16, 5.

[39] Cfr. más arriba, p. 348.

tiene tanta importancia que a veces basta para definir la disciplina de la acción, por ejemplo (VII, 54): «Conducirse con justicia con los hombres presentes».

¿Marco Aurelio da tanta importancia a la justicia porque es consciente de sus responsabilidades de emperador? En todo caso, hace referencia a la definición de esa virtud cuando, al hablar de su padre adoptivo, el emperador Antonino el Piadoso, cuenta (I, 16, 5) que «distribuía a cada uno según su valor sin dejarse influenciar». Esto significa, sobre todo, que confiaba los cargos y las responsabilidades sin favoritismos, pero teniendo en cuenta sólo los méritos y el valor de los individuos así como su capacidad para realizar las tareas en cuestión. Significa también que impartía la justicia con imparcialidad.

Por otro lado, valor o mérito no significan aquí necesariamente el valor moral estoico, sino la capacidad de realizar una tarea determinada o, en el ámbito judicial, la culpabilidad o no culpabilidad. Según el historiador Dion Casio, Marco Aurelio no exigía la perfección a aquellos a quienes confiaba una misión: «Si alguien hacía algo bien lo alababa y lo utilizaba en la tarea en que destacaba, pero no tenía en cuenta el resto de su conducta: decía que es imposible crear hombres tal y como quisiéramos que fueran, sino que hay que utilizar a los hombres tal y como son para las tareas en las que son útiles».[40]

Los hombres que tienen valor son los que practican los «deberes» concienzudamente, es decir, que, en el ámbito de la vida política y cotidiana, el ámbito de las cosas indiferentes, hacen lo que deben hacer, aunque sean sin un espíritu estoico según el cual sólo el bien moral es un valor absoluto .

[40] Dion Casio, LXXII, 34, 4, p. 62.

La justicia que distribuye los bienes en función del mérito personal, sin favoritismos, con imparcialidad, tiene por modelo la acción divina. Esto no tiene nada de extraño ya que, precisamente, la acción moral del hombre procede de su naturaleza razonable, es una parte, una emanación, de la naturaleza razonable divina; es decir, de una naturaleza, dice Marco Aurelio (VIII, 7, 2),

para la que no hay obstáculo, que es inteligente y que es justa, ya que hace una repartición igual y proporcionada al valor (*kat'axiam*), de los tiempos, de la sustancia, de la causalidad, de la actividad y de las conjunciones de acontecimientos.

Quizá se piense que una repartición «igual» no pueda ser una repartición «proporcionada al valor». Pero hay que recordar que, desde Platón y Aristóteles,[41] la igualdad política es una igualdad geométrica, es decir, una proporción en la cual al valor superior conviene atribuir un bien superior, y al valor inferior un bien inferior. La distribución es proporcional a la *areté*, que significaba la nobleza aristocrática y que para los estoicos significa la nobleza del alma, la virtud. La justicia estoica será, pues, aristocrática, no en el sentido de dar riqueza y poder, cosas indiferentes, a la clase aristocrática, sino en el sentido de hacer una consideración del valor y de la responsabilidad morales en todas las decisiones de la vida política y privada. El historiador Herodiano cuenta de Marco Aurelio que, cuando tuvo que casar a sus hijas, no escogió para ellas patricios ni personajes ricos, sino hombres virtuosos. Porque la riqueza del alma, continúa Herodia-

[41] Platón, *Leyes*, VI, 756 e-758a; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 6, 1131 a-b.

no, era a sus ojos la única riqueza verdadera, propia e inalienable.[42]

La acción divina es «sin obstáculo» y «justa», porque es soberanamente razonable, lo que significa que se impone un orden a sí misma. Ese orden somete, en primer lugar, los objetivos particulares a un fin único, la intención de asegurar el bien del Todo. Por eso, como hemos visto,[43] la acción divina está libre de obstáculos porque a través de todos los objetivos particulares apunta a una única cosa y sabe hacer cooperar, para este único fin, a todos los obstáculos que parecen oponerse a ella. Pero la acción divina introduce también un orden, una jerarquía de valores entre los objetivos particulares que asigna. Los seres inferiores –minerales, plantas, animales– están al servicio de los seres razonables y estos últimos son fines los unos para los otros. Desde la perspectiva de la jerarquía de valores, la acción divina reparte el tiempo, la materia, la causalidad en función del valor de cada cosa. Por eso es justa.

La justicia de la Naturaleza razonable es también la justicia del Intelecto del Todo (V, 30), que introdujo en el Todo «subordinación y coordinación» y que «distribuye a cada uno su parte en razón de su valor»; es la justicia de la Naturaleza del Todo (IX, 1, 1) «que ha constituido los seres razonables los unos para los otros, a fin de que se ayuden mutuamente según su valor y su mérito».

Sin duda la experiencia de todos los días podría hacer dudar de esa justicia divina. Parece en efecto (IX, 1, 6)

[42] Herodio, *Historia del Imperio*, I, 2, 2: Herodio piensa aquí, sobre todo, en el matrimonio de Lucila, viuda del emperador Lucio Vero, con Claudio Pompeyano, matrimonio que no agradó, según parece, ni a Lucila ni a Faustina, su madre.

[43] Cfr. más arriba, p. 325.

hacer para los malos y los hombres de bien, una repartición contraria a su mérito (*par'axian*) ya que a menudo los malos viven en los placeres, y poseen los medios para ellos, mientras que los buenos no encuentran sino la pena y lo que la causa.

Sin embargo, éste es un juicio de la gente que considera los placeres bienes y no comprende que vida y muerte, placer y pena, gloria y oscuridad no son ni bienes ni males, cuando buscamos el bien moral. Por el contrario, afirma Marco Aurelio (IV, 10):

Todo lo que ocurre, ocurre justamente. Si examinas esto con atención, encontrarás que es verdad. No digo sólo que «esto ocurra por consecuencia necesaria», sino que «esto ocurre según la justicia», como si esto lo produjera alguien que atribuye a cada uno su parte según su mérito.

A propósito de la disciplina del deseo, hemos visto el problema que planteaba el modo de acción de la Naturaleza o Razón universal.[24] ¿Desencadenaba por un único impulso inicial el proceso cósmico, llegando entonces todas las cosas por vía de «consecuencia necesaria»? ¿O estaba atenta a cada individuo «atribuyendo a cada uno su parte según su mérito» (IV, 10)? Las dos hipótesis no se excluyen al asignar, en cierto sentido, la ley general del universo a cada uno el papel que tiene que desempeñar en el universo. La acción divina es una acción única que parece adaptarse maravillosamente a cada caso particular. Todo sucede, pues, «como si esto fuera producido por alguien que atribuiría a cada uno su parte según su mérito» (IV, 10). Esto es cierto para los seres inferiores que, de-

[24] Cfr. más arriba pp. 261-276.

cía Marco Aurelio (VIII, 7, 2), reciben su parte de duración, de sustancia y de causalidad según su valor en la jerarquía de los seres. Pero esto es aún más cierto para los seres razonables. El Destino distribuye a cada uno lo que corresponde a su ser y a su valor. Cada acontecimiento conviene a la perfección a quien le llega:

No amar más que el acontecimiento que viene a nuestro encuentro y que el Destino vincula a nosotros. ¿Qué hay, en efecto, más acorde a nosotros? (VII, 57)

Te ha sucedido tal acontecimiento, te ha sido coordenado, se ha puesto en relación contigo, se ha tejido contigo, desde el comienzo, a partir de las causas más antiguas. (V, 8, 12)

¿Te ocurre algo? ¡Bien! Todo acontecimiento que viene al encuentro el Destino lo ha vinculado a ti y lo ha tejido contigo a partir del Todo desde el comienzo. (IV, 26, 4)

Ocurra lo que te ocurra, estaba preparado de antemano para ti desde toda la eternidad y el entrelazamiento de las causas ha tejido conjuntamente, desde siempre, tu sustancia y el encuentro con este acontecimiento. (X, 5)

Todo lo que ocurre, ocurre justamente porque todo lo que ocurre nos aporta lo que nos pertenece, lo que se nos debía, en una palabra, lo que conviene a nuestro valor personal y lo que contribuye a nuestro progreso moral. La justicia divina es educadora. El fin al que apunta es el bien del Todo, que la sabiduría de los seres razonables asegura.

El estoico Diógenes de Babilonia[15] decía que, en la definición de la justicia como virtud que da a cada uno la

[15] SVF, vol. III, § 125.

parte correspondiente a su valor, la palabra «valor» (*axia*) significaba «la parte que toca a cada uno» (*to epiballon*). El misterio de la justicia divina se trasluce en estos matices de vocabulario. Marco Aurelio, en efecto, habla (X, 25) de «Aquel que administra todas las cosas», y precisa, «que es la Ley (*nomos*) que atribuye (*nemôn*) a cada uno lo que le corresponde (*to epiballon*)». «Lo que se distribuye según las leyes es igual para todos» (XII, 36, 1). Así, cuando la Ley divina da a cada uno la parte que corresponde a su valor, es, a su vez, la parte que se le debe en función de su mérito, en función de lo que es, y la parte que le toca, que le concede la suerte, el Destino. Es, pues, a su vez, lo que el *hombre escoge* ser por su decisión moral y lo que la *Ley*, por su decisión inicial, *escoge* que sea. De la misma manera que el *daimôn* (el destino individual), que según Platón está vinculado a cada alma, le viene asignado por la suerte y, sin embargo, ella lo elige.[46]

Tal era el ideal de la justicia divina que la fe estoica proponía a Marco Aurelio y que seguramente habría querido, si hubiera podido, realizar en la tierra: una justicia que sólo consideraría el valor moral, que sólo tendría como objetivo el progreso moral de los hombres y para la cual las cosas «indiferentes» sólo tendrían valor en función de la ayuda al progreso moral que aportarían. Veremos[47] que Marco Aurelio no se hacía muchas ilusiones sobre la posibilidad de lo que llamaba irónicamente «la realización de la República de Platón».

No obstante, un ideal de justicia así podía inspirar una disposición general interior, imitando a la vez la imparcialidad de la Razón universal, que impone a todos la mis-

[46] Platón, *República*, 617 e 1; 620 d 8; *Fedón*, 107 d 7.

[47] Cfr. más abajo, pp. 478-484.

a ley, y la solicitud atenta de la providencia, que pare- adaptarse a cada caso particular y cuidar de cada indi- duo teniendo en cuenta sus fuerzas y sus debilidades.[48]

Quizá podría citarse, para describir esta actitud, el xto de L. Lavelle[49] que, sin querer referir una doctri- estoica, expresa con bastante exactitud el espíritu de la sticia según los estoicos:

y una indiferencia que es santa: es la que consiste en no esta- ecer ninguna preferencia entre los seres que están en nuestro mino, en darles a todos nuestra presencia completa, en res- nder con una fidelidad exacta a la llamada que nos hacen. Tal la indiferencia positiva, que es lo inverso de la indiferencia gativa con la que a menudo la confundimos: sólo nos pide re- rvar a todos la misma luminosa acogida. Tenemos que mante- r un equilibrio igual entre ellos: que no haya en nosotros ni ejuicios, ni predilecciones que inclinen la balanza. Entonces, nuestra conducta con respecto a ellos, nos hacemos capa- s de introducir las diferencias más sutiles, pero dando a cada o lo que espera, lo que demanda y lo que le conviene. La jus- ia más perfecta se confunde aquí con el amor más puro, del e no podríamos decir si suprime toda elección o si es en to- s partes el mismo amor de elección.

Sabemos bien que «no establecer diferencias» significa ser sto; es aplicar a todos la misma regla sin introducir en nues- os juicios ninguna excepción ni ningún favor. Es situarse en punto de vista de Dios que envuelve a todos los seres con la nplicidad de una misma mirada. Pero esta mirada es exacta- ente lo contrario de una mirada insensible, es una mirada de nor que distingue en cada ser particular justo lo que necesita, palabras que lo tocan y el tratamiento que merece.

48 Cfr. más arriba, p. 275.

49 L. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, París, 1939, p. 111.

PIEDAD, DULZURA Y BENEVOLENCIA

Lo hemos visto[50] a propósito de la disciplina del juicio: sí, para los estoicos, la mayor parte de la humanidad está en el mal, está en este estado contra su voluntad porque, simplemente, ignora la definición del verdadero bien y del verdadero mal. Es la gran tradición socrática la que se extiende, a través de Platón y del platonismo, hasta el estoicismo. «Nadie es malo voluntariamente.»[51] Estas afirmaciones platónicas se fundan en la idea socrática según la cual la virtud es una «ciencia», es decir, que consiste en saber, pero con toda el alma, donde está el bien y cuál es el verdadero bien. En efecto, el alma humana desea de manera natural el bien y se dirige espontáneamente hacia lo que le parece que es un bien. Si parece volverse mala, es que se deja engañar por la apariencia del bien, pero jamás desea el mal por el mal. Los estoicos retomarán sin esfuerzo esta doctrina puesto que, para ellos, como hemos visto, «todo es un asunto de juicio» y las pasiones son juicios. El médico Galiano,[52] en su tratado *Sobre la toma de conciencia de las faltas del alma*, formula muy bien este axioma estoico: «El principio de muchas faltas es el falso juicio que emitimos sobre el fin que hay que asignar a la propia vida».

La gran tradición socrática, que va del platonismo y el estoicismo hasta el neoplatonismo, está unida por la fe en la eminente dignidad de la naturaleza humana, que se

[50] Cfr. más arriba, p. 222.

[51] Sócrates en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 3, 1145 b 21-27; Platón, *Protágoras*, 345 d; *Gorgias*, 509 e; *Timeo*, 86 d.

[52] Galiano, *Sobre la toma de conciencia de las faltas del alma*, 4, 1, en *Corpus medicorum graecorum*, V, 4, 1, 1, Berlín, 1937, p. 53 De Boer; vol. V, p. 77 Kühn.

unda en el deseo natural e inconsciente que todo hom-
re tiene del bien.

Epicteto también se inscribe en esta tradición aludien-
o de manera explícita (I, 28, 4-9) a la enseñanza de Pla-
ón: «Cuando consentimos en el error, debes saber que no
ueríamos hacerlo, porque "toda alma está privada de la
erdad contra su voluntad", como dice Platón, pero hemos
omado el error por la verdad». Lo que corresponde a la
erdad y al error en el ámbito de la acción, continúa Epic-
eto, es el deber y su contrario, lo ventajoso y su contra-
io. Lo que creemos que es el deber, lo que creemos que
s ventajoso, no podemos no escogerlo. La falta es así un
rror y, en tanto que no hemos mostrado al alma su error,
o es capaz de actuar de otro modo. ¿Por qué entonces
rritarse contra ella? «¿No debes más bien tener piedad de
quellos cuyas facultades esenciales están cegadas y muti-
adas, así como tenemos piedad de los ciegos y de los co-
os?» Esto permite a Epicteto describir la actitud ideal que
l estoico debe tener con su prójimo (II, 22, 36):

on respecto a los que les son desemejantes [por sus princi-
ios de vida], tendrá paciencia, dulzura, delicadeza, indulgen-
ia, como hacia alguien que está en la ignorancia, a quien fal-
a un objetivo en las cosas más importantes. No será duro para
adie, porque comprenderá a la perfección las palabras de Pla-
ón: «Toda alma está privada de la verdad contra su voluntad».

ambién Marco Aurelio, después de Epicteto, experi-
nentará un gran respeto por este deseo inconsciente de
a verdad y del bien, que es el impulso más profundo
e la naturaleza razonable del hombre, y se apiadará de
a enfermedad de las almas que están privadas contra su
oluntad de lo que desean oscuramente:

«Toda alma», dice Platón, «está privada de la verdad contra su voluntad.» Así como de la justicia, de la templanza, de la benevolencia, de todas las virtudes análogas. Es, pues, absolutamente necesario recordárselo sin cesar. Serás así más dulce con los demás. (VII, 63)

Si no actúan bien al hacer esto, es contra su voluntad y por ignorancia. Porque «toda alma está privada, contra su voluntad, tanto de la verdad» como de la posibilidad de comportarse con los demás de la manera debida. (XI, 18, 4-5)

Aquí Marco Aurelio se revela como fiel alumno de Epicteto. Porque, al citar a Platón, no sigue el texto de éste, sino que lo cita con las palabras de Epicteto; y sobre todo extrae de él las mismas consecuencias morales.

En efecto, esta ignorancia de los verdaderos valores en la que se encuentran sumergidos los verdaderos hombres es «en cierto sentido digna de piedad» (II, 13, 3), dice Marco Aurelio, y experimentaremos este sentimiento, si intentamos comprender el error de juicio que explica sus faltas (VII, 26, 1). «*En cierto sentido* digno de piedad»: esta expresión alude a la crítica que los estoicos hacían tradicionalmente de la piedad, la cual consideraban una pasión. «La piedad», decía Séneca,[53] «es una enfermedad del alma que produce la visión de las miserias de los demás o una tristeza que causan los males del prójimo. Ahora bien, ninguna enfermedad afecta al alma del sabio que permanece siempre serena.» Se puede decir que Marco Aurelio y Epicteto son fieles a la doctrina estoica en la medida en que lo que llaman «piedad» no es una pasión o una enfermedad del alma, sino que se define más bien negativa-

[53] Séneca, *Sobre la clemencia*, II, 5, 4 (= III, 4).

mente como una ausencia de cólera y de odio frente a los que ignoran los verdaderos valores. Pero no basta con tener piedad o indulgencia con los hombres. Hay que intentar sobre todo ayudarlos, advirtiéndoles de su error, enseñándoles los verdaderos valores (IX, 42, 6):

> En términos generales está en tu poder instruir para hacer cambiar de opinión al que se equivoca. Porque quienquiera que cometa una falta es un hombre que no alcanza a lo que apunta y que se equivoca.

Hay que intentar hacer entrar en razón a quien se equivoca (V, 28, 3; VI, 27, 3; VI, 50, 1; IX, 11). Si fracasamos en este esfuerzo, será un buen momento para practicar la paciencia, la indulgencia, la benevolencia. A Marco Aurelio le gusta presentar el deber hacia el prójimo en forma de dilema:

> Los hombres han sido hechos los unos para los otros: instrúyelos o sopórtalos. (VIII, 59)

> Si se equivoca, instruirlo con benevolencia y mostrarle su error. Si no lo consigues échate la culpa a ti mismo o más bien incluso ni siquiera a ti mismo. (X, 4)

Epicteto (II, 12, 4 y II, 26, 7) había dicho que, como un buen guía, hay que volver a situar en la buena vía a quien se ha extraviado, sin burlarse de él o injuriarlo; si no lo conseguimos no hay que burlarse del que se ha extraviado, sino tomar conciencia de nuestra propia incapacidad y acusarnos a nosotros mismos en lugar de a quien no logramos convencer. Marco Aurelio, por su parte, añade, como acabamos de ver, que ni siquiera hay que culpar-

se a uno mismo, porque puede ocurrir que determinados hombres sean incorregibles y «es necesario que los haya en este mundo» (IX, 42, 2).

Sea como fuere, hay que esforzarse por convertir a los que se extravían, a los que ignoran los verdaderos valores. Pero hay que hacerlo, ante todo, sin enfadarse (VI, 27, 3; V, 28, 3); es más, con una delicadeza infinita. Parece, en efecto, que Marco Aurelio hubiera sido sensible en extremo al tacto y la dulzura con los que hay que tratar a las almas e intentar transformar su manera de percibir el mundo y las cosas. Tengo que dirigirme al otro:

> Sin humillarlo, sin hacerle sentir que lo soporto, sino con franqueza y bondad. (XI, 13, 2)

> Sin ironía, sin humillar, sino con afecto, con un corazón exento de amargura, ni como se haría en una escuela, ni para hacerse admirar por alguien que asistiese a la conversación, sino verdaderamente a solas, incluso si otros están presentes. (XI, 18, 18)

Hay en este conjunto de notas una gran riqueza de observación psicológica y un sentido notable de la pureza de intención. La paradoja de la dulzura es que deja de ser dulzura si queremos ser dulces: todo artificio, toda afectación, todo sentimiento de superioridad la destruye. La delicadeza no actúa en la medida en que no intenta actuar, en un respeto infinito con respecto a los seres, sin sombra alguna de violencia, ni siquiera espiritual. Y, sobre todo, no hay que infligirse violencia a uno mismo para intentar ser dulce. A la dulzura le hacen falta una espontaneidad y una sinceridad casi psicológicas. Marco Aurelio lo expresa de manera impresionante (XI, 15) al ironizar sobre la gente que comienza por deciros: «He decidido ju-

gar con franqueza contigo». Para qué estas palabras, continúa Marco Aurelio:

Si eres sincero, debe estar escrito en tu rostro, suena de inmediato en tu boca, estalla en tus ojos, de la misma manera que la persona amada ve de inmediato en su mirada los sentimientos de sus amantes... El hombre que es bueno, sin duplicidad, dulce tiene estas cualidades en sus ojos y esto no se le escapa a nadie.

Y, para ser aún más impresionante, Marco Aurelio dice que la bondad se siente cuando nos aproximamos a un hombre bueno, así como se huele de inmediato, lo queramos o no, el mal olor de alguien que huele mal. Esta dulzura pura y esta delicadeza tienen el poder de hacer cambiar de opinión, de convertir, de hacer descubrir los verdaderos valores a quienes los ignoran:

La bondad es invencible, si es sincera, sin sonrisa burlona, sin afectación. (XI, 18, 15)

Lejos de ser una debilidad, es una fuerza:

No es la cólera lo viril, sino la dulzura y la delicadeza. Pues son más viriles porque son más humanas: poseen más fuerza, más nervio, más virilidad, es lo que le falta a quien se enfada y se irrita. (XI, 18, 21)

Lo que funda su fuerza es la expresión del impulso profundo de la naturaleza humana, que busca la armonía entre los hombres, que corresponde a la dominación de la razón; mientras que la cólera o la irritación no son sino enfermedades del alma.

«La dulzura está tan lejos de la debilidad», escribió L. Lavelle, «que sólo ella posee una fuerza verdadera, contrariamente a lo que pudiera parecer... Toda voluntad se tensa cuando intentamos vencerla o quebrarla, pero la dulzura la persuade. Sólo ella puede triunfar sin combate y transformar al adversario en amigo.»[54] Se puede decir que es la única que puede revelar a los hombres el bien que ignoran, aunque lo deseen con todo su ser. Actúa, a la vez, por medio de su fuerza persuasiva y por la experiencia inesperada que su encuentro constituye para los seres que sólo conocen el egoísmo y la violencia. Trae consigo una inversión total de los valores, haciendo descubrir a los que son objeto de ella su dignidad como hombres, ya que se sienten profundamente respetados, como seres que son fines en sí mismos, revelándoles igualmente la existencia de un amor desinteresado por el bien, que inspira la dulzura que se dirige a ellos. No obstante, también es cierto que la dulzura hacia el prójimo no debe excluir la firmeza (VI, 50, 1):

Intenta persuadirlos, pero actúa, contra su voluntad, si el orden razonable de la justicia así lo exige.

Descubrimos aquí un aspecto de la disciplina de la acción: el deber de ayudar espiritualmente al prójimo, de revelarle los verdaderos valores, de advertirlo de sus faltas, de enderezar sus falsas opiniones. ¿En qué medida, efectivamente, Marco Aurelio desempeñó este papel? No lo sabemos. Suponemos, en todo caso, que se esforzó en propagar a su alrededor una visión estoica de la vida y del mundo. ¿No alu-

[54] L. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, p. 196. Cfr. J. de Romilly, *La douceur dans la pensé grecque*, París, 1979.

e a ello en la meditación, de la que volveremos a hablar,[55] en la que se imagina lo que ocurrirá a su muerte cuando alguien diga (X, 36, 2): «Este maestro de escuela finalmente va a dejarnos respirar. ¿Es cierto que no era duro con nosotros, pero sentíamos que nos culpaba en silencio?».

Hasta aquí hemos visto la primera parte del dilema que formula Marco Aurelio: «Instrúyelos», que ahora podemos comprender de la manera siguiente: «Instrúyelos con dulzura y por medio de la dulzura».

Ahora también podemos completar la segunda parte del dilema: «Sopórtalos con dulzura», pues la dulzura no está reservada a quienes deseamos convertir, está destinada también a quienes no hemos conseguido hacer cambiar de opinión:

> Si puedes, hazle cambiar de opinión. Si no, acuérdate que la bondad se te ha dado por esta situación. Y, por otro lado, los dioses mismos son buenos con esta gente. (IX, 11, 1)

> Una única cosa tiene valor aquí abajo: pasar la vida en la verdad y la justicia, siendo benévolo con los mentirosos y los injustos. (VI, 47, 6)

> Que los que son un obstáculo para tu progreso en la recta razón no te desvíen de tu práctica del bien, que tampoco consigan hacerte perder tu dulzura con ellos. (XI, 9, 1)

Los mentirosos, los injustos, los que se obstinan en su error guardan, no obstante, al menos en su esencia, la naturaleza razonable y el deseo inconsciente del bien inscrito en ella. Hay que tratarlos, pues, con respeto y dulzura:

[55] Cfr. más abajo, p. 465.

No puedo enfadarme con el que es de la misma raza que yo, ni odiarlo, pues estamos hechos para cooperar. (II, 1, 3)

Imaginarse que son de la misma raza que tú, que pecan por ignorancia y contra su voluntad. (VII, 22, 2)

Es tanto un signo de debilidad enfadarse con ellos como renunciar a la acción que habías emprendido... Porque son desertores igualmente, el hombre que se deja asustar y el que reniega de aquel que la naturaleza le ha dado como pariente y como amigo. (XI, 9, 2)

Una actitud que se basa en la idea de la comunidad entre los seres razonables conduce finalmente, como veremos, a la doctrina de un amor al prójimo que se extenderá incluso a los que cometen faltas contra nosotros.

EL AMOR AL PRÓJIMO

Lo propio del hombre es amar incluso a los que cometen faltas. Esto se realizará si tomas conciencia de que son de la misma raza que tú y que pecan por ignorancia y contra su voluntad. (VII, 22, 1-2)

Esta superación de la justicia, no sólo en la piedad o en la indulgencia, sino en el amor, se presentía en los argumentos que invitaban al estoico a reflexionar, por una parte, sobre la indestructibilidad del impulso que empuja a cada hombre hacia el bien y, por otra, sobre el parentesco, la solidaridad que une a todos los seres razonables entre sí.

La disciplina de la acción alcanzará su punto culminante en el amor al prójimo. Toda la lógica de la acción huma-

na revela que el motor profundo de nuestra actividad debe ser el amor a los otros hombres, porque este amor se basa en el impulso profundo de la naturaleza humana (XI, 1, 4):

Es propio del alma, si es razonable, amar a su prójimo, lo que corresponde a la vez a la verdad y al respeto.

El hombre, si vive según la razón, toma una conciencia aguda de su pertenencia a un gran cuerpo, el de todos los seres razonables. En la medida en que es parte del Todo, *es* los otros tanto como él mismo (VII, 13):

Al igual que la relación recíproca de los miembros del cuerpo, en las unidades orgánicas, así es la relación recíproca de los seres razonables que, aunque existen en cuerpos separados, están esencialmente constituidas para realizar una única y misma actividad concordante.

La representación de esto se imprimirá mejor en ti si te repites a menudo a ti mismo: soy un miembro (*melos*) del organismo (*sustéma*) que forman los seres razonables. Pero si empleas sólo la letra *rho* diciendo que eres una parte (*meros*), es que todavía no amas a los hombres desde el fondo del corazón, es que todavía no encuentras la alegría, sin buscar nada más, en el simple hecho de hacer el bien a los otros hombres, es que haces esto sólo por conveniencia, pero todavía no porque haciendo el bien te haces bien a ti mismo.

Aquel sentimiento de pertenencia, de identificación con una suerte de «cuerpo místico», a lo que Kant llamará el reino de los fines,[56] se une el sentimiento de pertenencia, casi mística, al Todo cósmico, cuya unidad, como la del

[56] Cfr. más arriba, p. 346.

«cuerpo de los seres razonables», se asegura con la presencia universal de la Razón, es decir, de Dios.

La actitud fundamental del estoico será el amor de las realidades ante cuya presencia el Todo lo sitúa a cada momento y que están íntimamente unidas a él, con las que, en cierto sentido, se identifica (VI, 39).

Armonízate con las cosas a las que estás unido por el Destino.

Ama, pero verdaderamente, a los hombres a los que estás unido por el Destino.

El fondo de la realidad es amor. Marco Aurelio apela, como hemos dicho,[57] para expresar esta idea, a la grandiosa imagen mítica del matrimonio entre el Cielo y la Tierra (X, 21):

¡Ama, la Tierra! ¡Ama, la lluvia!
¡También él, el venerable Éter! ¡Ama! Y él también, el Mundo, ama producir lo que tiene que ocurrir.
Le digo al Mundo: Amo, yo también, contigo.
¿No decimos también: esto «ama» ocurrir?

Lo que fascina aquí a Marco Aurelio es que la imagen mítica significa que los procesos naturales son finalmente procesos de unión y procesos de amor. Y señala que el propio lenguaje parece expresar esta visión, puesto que en griego, para designar una cosa que suele ocurrir se dice que «ama» ocurrir. Si las cosas aman ocurrir, es necesario que amemos que lleguen.

Así, la antigua representación de la hierogamia deja ver, de manera mítica, la perspectiva grandiosa del amor

[57] Cfr. más arriba, pp. 244-245.

universal que las partes del Todo experimentan las unas por las otras, la visión cósmica de una atracción universal que se hace cada vez más intensa a medida que nos elevamos en la escala de los seres y que éstos se vuelven más conscientes (IX, 9). Cuanto más se aproximan los hombres al estado de sabiduría, cuanto más se aproximan a Dios, más crece en profundidad y en lucidez el amor que sienten los unos por los otros, por todos los otros hombres y también por todos los seres, incluso los más humildes.

Por lo tanto, no se puede decir, que «amar al prójimo como a sí mismo» sea una invención cristiana. Se podría incluso afirmar que la motivación del amor estoico es la misma que la del amor cristiano. Tanto el uno como el otro reconocen en cada hombre el *logos*, la Razón presente en el hombre. Ni siquiera falta en el estoicismo el amor de los enemigos: «El cínico apaleado [para Epicteto,[58] el cínico es una especie de estoico heroico] debe amar a quienes lo apalean». Y hemos visto que Marco Aurelio sostiene que es propio y esencial del ser humano amar a quienes cometen faltas. Pero se puede decir que la esencia del amor cristiano es más personalizada, porque este amor se basa en la palabra de Cristo: «Lo que le habéis hecho al más pequeño de los míos, es a mí a quien se lo habéis hecho».[59] El *logos*, a ojos de los cristianos, está encarnado en Jesús y es a Jesús a quien el cristiano ve en su prójimo. Sin duda, esta referencia a Jesús ha dado al amor cristiano su fuerza y su expansión. Aunque también es cierto que el estoicismo fue asimismo una doctrina de amor. Como decía ya Séneca:[60] «Ninguna escuela tiene más bondad y más

58 Arriano, *Epicteto: disertaciones*, III, 22, 54.
59 Evangelio según san Mateo, 25, 40.
60 Séneca, *Sobre la clemencia*, II, 5, 3 (= III, 3).

dulzura, ninguna tiene más amor por los hombres, más atención al bien común. El final que nos asigna es ser útiles, ayudar a los demás y preocuparse, no sólo de uno mismo, sino de todos en general y de cada uno en particular».

IX

EL ESTOICISMO DE LAS «MEDITACIONES». LAS VIRTUDES Y EL GOZO

LAS TRES VIRTUDES Y LAS TRES DISCIPLINAS

El conjunto de las *Meditaciones* se organiza según una estructura –y, podemos decir, un sistema– ternaria que ha desarrollado y, quizá, concebido Epicteto.

Ese sistema, esa estructura ternaria, tiene una necesidad interna: no puede haber ni más ni menos que tres temas de ejercicio del filósofo, ya que no puede haber ni más ni menos que tres actos del alma; y los temas de ejercicio que les corresponden se refieren a las tres formas de la realidad: el Destino, la comunidad de los seres razonables, la facultad de juzgar y el consentimiento del individuo; tres formas que no pueden ser ni más ni menos numerosas y que son, respectivamente, objeto de las tres partes del sistema que forma la filosofía: la física, la ética y la lógica.

Cabe destacar que, bajo la influencia de esa estructura sistemática, se ve en Marco Aurelio otra estructura tradicional, al menos desde Platón, la de las cuatro virtudes –la prudencia, la justicia, la fuerza y la templanza– que adquiere una forma ternaria en la medida en que Marco Aurelio hace corresponder determinadas virtudes a cada una de estas disciplinas.

Ya lo hemos dicho: el esquema de las cuatro virtudes era muy antiguo. Recordemos, por otro lado, que la palabra griega *areté*, que traducimos por «virtud», tenía en su origen un significado completamente distinto que nuestra

palabra «virtud». El término se remontaba a la ética aristocrática de la Grecia arcaica y no significaba, en modo alguno, una buena costumbre o un principio que nos conduce a actuar bien, sino más bien la propia nobleza, la excelencia, el valor, la distinción. Se puede pensar que esta idea de excelencia y de valor ha estado siempre presente en el espíritu de los filósofos. Para los estoicos, la *areté* es el valor absoluto, y se funda no sólo en la nobleza guerrera, sino en la nobleza del alma que representa la pureza de intención.

Muy pronto parece que existiera un modelo, un canon de las cuatro excelencias fundamentales. En el siglo v a. C., Esquilo, en su tragedia *Los siete contra Tebas* (v. 610) enumera, a propósito del divino Amphiaraos, cuatro valores fundamentales: es sabio (*sôphrôn*), es justo (*dikaios*), es bravo (*agathos*), es piadoso (*eusebés*). La sabiduría consiste en mantenerse en su lugar, en la sociedad y en el mundo, con reserva (*aidôs*), consiste en tener el sentido de los límites del hombre. La justicia consiste en comportarse bien en la vida social. La bravura es, evidentemente, el coraje en las dificultades y, sobre todo, en el combate. La piedad corresponde, en el caso de Amphiaraos, que es un vidente, al conocimiento de las cosas divinas y también de las cosas humanas.

En el cuarto libro de la *República* (427e y ss.) de Platón, hay una sistematización, una justificación de la enumeración de las cuatro virtudes. Distingue tres partes del alma: la «razón», la «cólera» (*thumoeides*) – la parte que empuja a combatir– y el «deseo» (*epithumia*). Estas tres partes del alma corresponden con tres virtudes: la razón, con la prudencia o la sabiduría; la cólera, con el coraje; el deseo, con la templanza. La justicia hará que cada parte del alma cumpla su función y que la razón sea pruden-

te, la cólera valiente, el deseo moderado. Estas tres partes del alma corresponden, por otro lado, a las tres clases sociales de la *República*: la razón es propia de los filósofos; la cólera, de los guardianes; el deseo, de los obreros. La justicia, tanto en el Estado como en el individuo, se realizará si cada clase, o cada parte del alma, realiza perfectamente su función. Esta sistematización, vinculada al modelo político, que hace de la justicia la virtud que abarca las otras tres, no vuelve a encontrarse en el resto de los diálogos de Platón, en los que las cuatro virtudes se enumeran en contextos diversos sin teorización particular.[1]

En la descripción que hacen de la vida moral, los estoicos también evocan las cuatro virtudes,[2] pero no están subordinadas las unas a las otras, sino que están todas en el mismo plano: se implican mutuamente, de la misma manera que las partes de la filosofía. Basta con practicar una para practicarlas todas. No obstante, es difícil descubrir en los resúmenes de la doctrina estoica la verdadera razón por la cual sería necesario que sólo hubiera cuatro virtudes fundamentales. Las definiciones que se nos han dado de ello son bastante diversas. Podemos quedarnos con éstas: la prudencia es la ciencia de lo que hay que hacer o no hay que hacer; el coraje, la ciencia de lo que hay que soportar o no soportar; la templanza, la ciencia de lo que hay que escoger o no escoger; la justicia, la ciencia de lo que hay que distribuir o no distribuir. Las cuatro virtudes no parecen estar ligadas, como en Platón, a partes del alma.

Es muy interesante, desde esta perspectiva, observar cómo transforma el sistema de las tres disciplinas la clasi-

[1] *Protágoras*, 325a y 329c; *República*, 487 a 5; *Fedón*, 69 b 2; *Leyes*, XII, 963 y I, pp. 630-631.

[2] *Stoïciens*, pp. 44-46 y 56-58; SVF, vol. III, § 262 y ss., § 295 y ss.

ficación de las virtudes en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. De entrada, en varias ocasiones, el emperador filósofo resume las tres disciplinas –del asentimiento, del deseo y de la acción– atribuyéndoles nombres de virtudes. La disciplina del asentimiento adopta el nombre de la virtud de «verdad»; la disciplina del deseo, el de la virtud de «templanza»; la disciplina de la acción, el de la virtud de «justicia». En sí, la sustitución de la noción de «verdad» por la de «prudencia» no debe extrañarnos. Ya Platón (*República*, 487a5) da una vez a las cuatro virtudes los nombres de «verdad», «justicia», «coraje» y «templanza».

Pero esta sustitución de la «verdad» por la «prudencia» se justifica muy bien desde la perspectiva de Marco Aurelio, como veremos en el largo texto (IX, 1) que debemos citar en el que se establece la correspondencia entre la disciplina de la acción y la justicia, la disciplina del asentimiento y la verdad, la disciplina del deseo y la templanza; es, además, un estupendo resumen de lo que hemos dicho sobre los tres ámbitos de ejercicio:

JUSTICIA Y DISCIPLINA DE LA ACCIÓN

El que comete una *injusticia* comete una impiedad. Porque, puesto que la *Naturaleza universal* ha constituido a los vivos razonables los unos para los otros de modo que tengan que ayudarse mutuamente los unos a los otros según su mérito respectivo sin perjudicarse nunca, el que transgrede la voluntad de la Naturaleza comete con toda evidencia una impiedad hacia la más venerable de las Diosas.

VERDAD Y DISCIPLINA DEL ASENTIMIENTO

Pero también el que *miente* comete una impiedad hacia la misma Diosa. Porque la *Naturaleza universal* es la naturaleza de los

seres; ahora bien, los seres tienen una relación de afinidad con los verdaderos atributos [es decir, con lo verdadero que decimos sobre ellos]. Además esa Diosa es llamada también *verdad* y es la causa primera de todo lo que es verdad. Así, el que miente voluntariamente comete una impiedad en la medida en que está en desacuerdo con la Naturaleza universal y perturba el orden al estar en incompatibilidad con la Naturaleza del mundo. Porque está en incompatibilidad quien, por sí mismo, se dirige hacia lo que es lo contrario de lo verdadero. Ha recibido, en efecto, disposiciones de la Naturaleza para conocer la verdad, pero, tras ignorarlas, ahora ya no es capaz de distinguir lo verdadero de lo falso.

TEMPLANZA Y DISCIPLINA DEL DESEO

Y, ciertamente, el hombre que persigue los placeres como *bienes* y que huye de los sufrimientos como de los *males* comete también él una impiedad. Porque es necesario que un hombre así a menudo haga reproches a la *Naturaleza universal*, porque atribuye determinada parte a los malos y a los buenos, contrariamente a su mérito, pues a menudo los malos viven en los placeres y poseen lo que puede procurárselos, mientras que la gente de bien no encuentra más que la pena y aquello que la causa. Y, además, el que teme el dolor vendrá algún día a temer alguna de las cosas que deben ocurrir en el mundo. Y eso es ya una impiedad. Y el que persigue los placeres nunca se mantendrá alejado de la injusticia. Y esto es evidentemente impío. Pero hacia las cosas con las que la Naturaleza universal se comporta de igual manera (pues no produciría unas y otras si no se comportarse de manera igual con respecto a las cosas), hacia esas cosas, digo, es necesario que los que quieren seguir la Naturaleza, estando en perfecta comunión de sentimientos con ella, estén también ellos en una disposición de «igualdad». Así, por lo que se refiere al sufrimiento y al placer, a la muerte y a la vida, la gloria y la oscuridad, de las que la Naturaleza universal se

sirve de una manera «igual», aquel que no se comporta de manera «igual» comete evidentemente una impiedad.

Reconocemos aquí, evidentemente, las tres disciplinas: la de la acción, que impone a los hombres ayudarse mutuamente; la del asentimiento, que consiste en distinguir lo verdadero de lo falso; y la del deseo, que consiste en aceptar la parte que la Naturaleza universal nos ha reservado. A estas tres disciplinas corresponden tres virtudes. En la disciplina de la acción, se trata de respetar la jerarquía de los valores de las personas y de los objetos, y actuar según la *justicia*. Gracias a la disciplina del asentimiento, el discurso debe ser verdadero y la virtud propia de esta disciplina es la *verdad*. Quien miente a sabiendas comete una falta tanto en el ámbito del asentimiento, ya que su discurso no es verdadero, como en el ámbito de la acción, puesto que comete una injusticia para con el prójimo. En cuanto al que miente de manera involuntaria, es decir, que se engaña a sí mismo porque no ha sabido criticar sus juicios y ser maestro de sus asentimientos, ya no es capaz de distinguir lo verdadero de lo falso. En la disciplina del deseo sólo debe desearse lo que quiere la Naturaleza universal y no hay que desear, los placeres ni huir del sufrimiento. La *templanza* caracteriza esta disciplina.

La Naturaleza se nos aparece aquí en tres aspectos. Es el principio de la atracción que empuja a los seres humanos a ayudarse mutuamente y a practicar la justicia. Es, pues, el fundamento de la *justicia*. Es también el fundamento de la *verdad*, es decir, el principio que funda el orden del discurso, que funda la relación necesaria que debe haber entre los seres y los atributos verdaderos que se dicen con respecto a ellos. Hablar en falso, voluntaria o involuntariamente, significa estar en desa-

cuerdo con el orden del mundo. Finalmente, la Naturaleza universal, al ser indiferente a las cosas indiferentes, es el fundamento de la *templanza*, es decir, de la virtud que, en lugar de desear el placer, quiere consentir en la voluntad de la Naturaleza universal.

Marco Aurelio presenta la Naturaleza universal como una diosa, la más antigua y más augusta, de modo que toda falta a las virtudes –la justicia, la verdad, la templanza–, de la que esta diosa es el modelo y el principio, es una impiedad. Los estoicos identificaban tradicionalmente a Dios, la Naturaleza, la Verdad, el Destino y Zeus.[3] Y en la época de Marco Aurelio había himnos que presentaban la Naturaleza como la más antigua de las diosas; como un himno órfico[4] que la invoca así: «Diosa, madre de todas las cosas, madre celeste, madre muy vieja (*presbeira*)»; o el himno de Mesomedes (un liberto de Adriano), igualmente del siglo II d. C., que comienza de esta manera: «Principio y origen de todo, Madre antigua del mundo, Noche, Luz y Silencio».[5]

Se habrá notado en este largo desarrollo cierta tendencia a privilegiar la importancia de la justicia, en el seno de las otras virtudes. La impiedad hacia la Naturaleza consiste en la injusticia –no sólo si se rechaza practicar la justicia para con los otros hombres, sino también si se les miente, e incluso si, involuntariamente, no sabemos distinguir lo verdadero de lo falso– porque rompemos el orden de la Naturaleza, somos una nota discordante en la armonía universal. Asimismo, si acusamos de injusti-

[3] Cfr. más arriba, p. 268.

[4] Cfr. G. Quandt (ed.), *Himnos órficos*, Berlín, 1955, p. 10.

[5] K. Smolak, «Der Hymnus des Mesomedes an die Natur», *Wiener Humanistische Blätter*, Heft, 29, 1987, pp. 1-13.

cia a la Naturaleza en la repartición que hace de sus lotes entre los buenos y los malos, cometemos también nosotros una injusticia. Volvemos a encontrar una idea análoga en XI, 10, 4:

> No podemos salvaguardar la justicia si damos importancia a las cosas indiferentes, si nos equivocamos fácilmente, si damos nuestro asentimiento demasiado rápido o si cambiamos demasiado deprisa en nuestros juicios.

Dar importancia a las cosas indiferentes es no practicar la disciplina del deseo, es decir, pecar contra la templanza; equivocarse fácilmente, ser rápido o demasiado cambiante en los juicios es no practicar la disciplina del asentimiento, es decir, pecar contra la verdad.

Verdad, justicia y templanza designan así las tres disciplinas, como en XII, 15:

> Mientras la llama de la lámpara brille hasta que se apague y no pierda su resplandor, la verdad, la justicia, la templanza que están en ti, ¿se apagarán antes de hora?

O incluso (XII, 3, 3,) el principio director del alma, cuando se libera de todo lo que le es extraño,

> haz lo que es justo, quiere los acontecimientos que le ocurren, di la verdad.

Nada puede impedirnos actuar (VIII, 32, 2) «según la justicia, la templanza y la prudencia».

A veces, como en este último ejemplo y en el siguiente, vemos algunas variaciones en los nombres de virtudes, pero el esquema ternario se mantiene (III, 9, 2): «La au-

encia de precipitación en el juicio, el sentimiento de parentesco con respecto a los otros hombres, el consentimiento obediente a los dioses».

Junto con esta tríada de virtudes, encontramos también el cuaternario tradicional, pero adaptado y acordado a la estructura ternaria (III, 6, 1):

> Si encuentras en la vida humana algo mejor que la justicia, la verdad, la templanza y la fuerza...

Porque la continuación reduce, de hecho, las cuatro virtudes a la disciplina del deseo y de la acción (III, 6, 1), cuando resulta que consisten

> en un pensamiento que se contenta consigo mismo (en las cosas en el ámbito de las cuales es posible a*ctuar* según la recta razón) y que se contenta con el Destino (en las cosas que nos han tocado, con independencia de nuestra voluntad.

Las virtudes están, por lo tanto, vinculadas a las funciones del alma; la verdad y las virtudes intelectuales a la razón, la justicia al impulso activo, la templanza al deseo. ¿Dónde va a encontrar un lugar el coraje? Parece que esté dividido entre la templanza, en tanto que fuerza en la adversidad y el sufrimiento, y la justicia en tanto que fuerza de actuación.

En las *Proposiciones* de Epicteto que recoge Arriano no se encuentra ninguna huella de la teoría de las virtudes. Esto no prueba que no haya existido. Hemos dicho que era imposible que Arriano nos hubiera dado a conocer toda la enseñanza de Epicteto y que, por otra parte, las conversaciones que había anotado no se corresponden a una exposición sistemática de toda la filosofía.

Sea como fuere, se ve, mucho antes de Epicteto, un primer esbozo de esa doctrina. En el tratado *Sobre los deberes* de Cicerón,[6] que reproduce en su libro primero la enseñanza de Panecio, la antigua virtud de prudencia se convierte en «conocimiento de la verdad», la justicia se basa en el lazo social entre los hombres, la fuerza se convierte en la grandeza de alma unida al desprecio de las cosas que no dependen de nosotros, la templanza somete los deseos a la razón. Así, en cierto sentido, fuerza y templanza en Panecio corresponden a la disciplina del deseo en Marco Aurelio. Estos acercamientos son bastante tenues, pero muestran una evolución de la doctrina estoica de las virtudes que conducirá a la síntesis de Marco Aurelio.

EL GOZO

Estas tres disciplinas, estas tres virtudes, a ojos de Marco Aurelio, aportan al alma el verdadero gozo que existe en el mundo, porque la hacen poseedora de lo único necesario, del único valor absoluto.

El ser vivo, en efecto, experimenta gozo cuando cumple la función para la que está hecho, cuando actúa según su naturaleza. El hombre realiza su función de hombre, sigue su naturaleza y la Naturaleza universal, como hemos visto, consintiendo en el orden del universo que fija el Destino, en el orden de la ciudad del Mundo y de los hombres –basado en la atracción recíproca de los seres razonables, es decir, en la naturaleza propia del hombre–, y en el orden del discurso que reproduce la relación

[6] Cicerón, *Sobre los deberes*, I, 4, 13-14; I, 5, 15, nociones desarrolladas en la mayor parte del libro I.

que la Naturaleza ha establecido entre las sustancias y los atributos y, sobre todo, entre los acontecimientos que se encadenan necesariamente. Practicando las tres disciplinas el hombre sigue la Naturaleza y encuentra su gozo:

La filosofía quiere sólo lo que quiere tu naturaleza. Pero tú, tú querías otra cosa que lo conforme a la naturaleza. Sin embargo, ¿qué hay más atractivo que lo conforme a la naturaleza? ¿No es a causa de esto que el placer nos extravía?[7] Pero mira si hay algo más atractivo que la grandeza de alma, la libertad, la simplicidad, la benevolencia, la piedad. ¿Qué hay más atractivo que la sabiduría...? (V, 9, 3-5)

Debes considerar como un gozo la actividad que te es lícito desplegar conforme a tu propia naturaleza; esto te es posible en todas partes. (X, 33, 2)

Para el hombre que se esfuerza a cada instante por vivir, por actuar, por querer conforme a su naturaleza razonable y a la Naturaleza universal, la vida es, sin cesar, una felicidad renovada. Ya Séneca[8] había dicho: «El efecto de la sabiduría es un gozo continuo... sólo pueden poseer gozo el fuerte, el justo, el templado». Marco Aurelio vuelve a menudo sobre este tema:

¿Hacer lo que es justo con toda el alma y decir la verdad? ¿Qué otra cosa quedará por hacer que gozar la vida, vinculando, sin dejar el menor intervalo entre ellos, cada bien a otro bien? (XII, 29, 3)

[7] Cfr. Cicerón, *Sobre las leyes*, I, 31, sobre la aparente conformidad con la naturaleza que está unida al placer y nos extravía.

[8] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 59, pp.16-17.

Tu único gozo, tu único reposo: pasar de una acción realizada al servicio de la comunidad a otra acción realizada al servicio de la comunidad, acompañada del recuerdo de Dios. (VI, 7)

El gozo para el hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Lo que es propio del hombre es la benevolencia hacia los que pertenecen a la misma especie que él, el desprecio de las emociones sensibles, la crítica de las representaciones especiosas, la contemplación de la Naturaleza universal y de lo que se produce conforme a su voluntad. (VIII, 26)

El gozo es, pues, el signo de la perfección de la acción. Sólo cuando amamos a los hombres desde el fondo del corazón, y no sólo por deber, sentimos placer en hacerles bien (VII, 13, 3) porque sentimos que participamos en el mismo organismo vivo, que somos miembro del cuerpo de los seres razonables.

El gozo estoico no es, como el placer epicúreo, el motivo y el fin de la acción moral. Pues la virtud es su propia recompensa. No busca más allá de sí misma. Sino que el gozo, según los estoicos, viene a añadirse, como el placer aristotélico, como un excedente, un aumento, a la acción conforme a la naturaleza, «como la belleza para los que están en la flor de la juventud».[9] Como apunta Séneca: «El placer no es la recompensa de la virtud, ni su motivo, sino algo que se añade a ella. La virtud no se escoge porque sea placentera, pero si se escoge, es placentera».[10] «El gozo que nace de la virtud como el júbilo y la tranquilidad... son cosas que resultan del bien soberano, pero que

[9] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 4, 1174 b 33.

[10] Séneca, *Sobre la vida feliz*, IX, 2; cfr. *Stoiciens*, p. 46 (§ 94).

o lo constituyen.»[11] Por otro lado, ese gozo no es una pa-
ón irracional puesto que es conforme a la razón. Es, se-
ún los estoicos, una «buena emoción», una «buena afec-
ión» (*eupatheia*).[12]

El gozo que procura la acción realizada según la Na-
raleza es una participación en el âmor de la Naturale-
a por el Todo que produce y en el amor recíproco de las
artes del Todo.

Ser feliz, para el hombre, es sentir que participa en un
ovimiento ineluctable, surgido del impulso que la Ra-
ón original da al Todo para realizar el bien de éste. Los
riegos percibían en la palabra *phusis*, que traducimos
or «naturaleza», la idea de un movimiento de crecimien-
o, de despliegue, de «hinchazón»[13] (*emphusésis*) como
ecían los estoicos. Ser feliz es abrazar ese movimiento
e expansión, es ir en el mismo sentido que la Naturale-
a, sentir el gozo que ella misma experimenta en su mo-
imiento creador.

Por eso, al describir el gozo, Marco Aurelio utiliza
mágenes que evocan la marcha en el buen camino, en el
uen sentido, en el acuerdo de los deseos, de las volunta-
es, de los pensamientos, en el camino de la Naturaleza.
s entonces cuando «la naturaleza razonable sigue bien la
ía que le es propia» (VIII, 7, 1). Los estoicos,[14] de hecho,
efinían la felicidad como la *euroia biou*, el «buen flujo de
a vida». A Marco Aurelio le gusta relacionar esta imagen
II, 5, 3; V, 9, 5; X, 6, 6) con la de la «marcha en el buen
entido», es decir, en el sentido de la Naturaleza (V, 34, 1).

[11] *Ibid.*, XV, 2.
[12] *Stoïciens*, p. 53 (§116).
[13] *Ibid.*, p. 116 (Plutarco, *Sobre las nociones comunes...*, 35, 1077 b).
[14] *Ibid.*, p. 44 (§ 88: el curso fácil de la vida).

Mientras que los elementos materiales se dirigen hacia lo alto y hacia lo bajo, giran en círculo, «el movimiento de la virtud no se parece a ninguno de estos movimientos físicos, sino que es algo divino y, por un camino que nos resulta difícil concebir, sigue el buen camino» (VI, 17).

El buen camino es la «línea recta», el «camino recto», el de la propia Naturaleza que mantiene siempre una vía recta (X, 11, 4), una vía corta y directa (IV, 51):

> *Alcanza en línea recta el término de tu carrera,* siguiendo tu naturaleza propia y la Naturaleza universal, porque ambas siguen la misma vía. (V, 3, 2)

Marco Aurelio retoma aquí la antigua imagen que evoca Platón:[15] «El Dios que, como quiere la antigua tradición, sostiene el comienzo, el fin y el medio de todos los seres, *alcanza en línea recta,* según el orden de la naturaleza, *el término de su carrera*». Ya en Platón, el orden de la naturaleza aparece como un movimiento triunfante que llega a sus fines, sin dejarse desviar nunca de la rectitud de su decisión y de su intención. El movimiento de la parte directriz del alma, el movimiento del intelecto, también va, según Marco Aurelio, en línea recta, como el sol que ilumina lo que lo obstaculiza y lo asimila a sí mismo (VIII, 57). Para los estoicos, toda acción moral alcanza directamente su objetivo, en la medida en que es su propio fin (para sí misma) y en la medida en que encuentra su perfección en su propia actividad. Y al respecto, Marco Aurelio recuerda la expresión técnica de *katorthôseis* que los estoicos empleaban para designar semejantes acciones: significa que siguen una vía recta (V, 14).

[15] *Leyes,* IV, 716 a 1.

El gozo se arraiga en la tendencia profunda del ser vivo que lo empuja a amar lo que lo hace ser, es decir, no sólo su propia estructura y su propia unidad, sino el Todo sin el cual no sería nada y del que es una parte integrante, y la Naturaleza y su movimiento irresistible, del que no es más que un momento ínfimo, pero a la totalidad del cual se identifica por su voluntad moral.

Finalmente, y sobre todo, el gozo se funda en el reconocimiento del único valor, de lo único necesario que puede existir en el mundo humano, la pureza de la intención moral. No podemos encontrar «en la vida humana ningún bien superior a la justicia, a la verdad, a la templanza, a la fuerza» (III, 6, 1), y de este bien que hay que gozar (VI, 47, 6):

Una sola cosa tiene valor aquí abajo: pasar la vida en la verdad y la justicia, conservando su benevolencia con los mentirosos y a los injustos.

X
MARCO AURELIO EN SUS «MEDITACIONES»

EL AUTOR Y SU OBRA

A la hora de interpretar los escritos de la Antigüedad, y en particular las *Meditaciones* de Marco Aurelio, hay que evitar dos tipos de errores, diametralmente opuestos pero ambos anacrónicos: heredado del romanticismo, pero siempre vivo en nuestros días, uno consiste en creer que nuestro autor se expresa total y adecuadamente en la obra que produce y que está hecha a imagen y semejanza de su creador; el otro, muy de moda en la actualidad, considera que la relevancia de la figura del autor está caducada, que la obra tiene autonomía y vida propia, por lo que puede explicarse sin intentar analizar la intención del autor.

De hecho, el autor antiguo está sometido a reglas estrictas que no ha escogido. Unas rigen cómo debemos escribir: son las reglas de los géneros literarios, que fija la retórica determinando la estructura de la exposición, el estilo y las diferentes figuras de pensamiento o de elocución que utilizar. Otras rigen la propia materia: lo que se escribe, los temas que el autor debe tratar y que le vienen dados, por ejemplo, por la tradición mítica o histórica si se trata de teatro. También los filósofos se sitúan en la tradición de una escuela que les impone una lista de cuestiones y de problemas que deben seguir cierto orden, un método de argumentación que hay que aplicar escrupulosamente, principios que hay que admitir.

En el caso particular de Marco Aurelio, como hemos visto, los ejercicios espirituales que redacta por escrito le son prescritos por la tradición estoica y, en concreto, por el estoicismo que define Epicteto. El bosquejo, los temas, los argumentos o las imágenes están fijados de antemano. Lo esencial para él no es inventar y componer, sino influenciarse a sí mismo, producir un efecto en su persona; éste, eficaz en un momento determinado, perderá enseguida parte de su fuerza, de modo que tendrá que volver a empezar el ejercicio para reavivar siempre la certeza de que extraemos principios y reglas de vida de la formulación impresionante.

Una situación así nos conducirá a cuestionar las tentativas de la psicología histórica, que pretende diagnosticar, a partir del texto de las *Meditaciones*, conclusiones sobre el «caso» Marco Aurelio, sobre su enfermedad de estómago o su opiomanía.

Pero esto no significa que Marco Aurelio esté ausente de las *Meditaciones* y que cualquier estoico, al encontrarse en la misma situación que Marco Aurelio, hubiera escrito más o menos lo mismo. Es verdad que las *Meditaciones* eliminan, en cierto sentido, el punto de vista de la individualidad para elevarse al nivel de la Razón universal e impersonal. Sin embargo, el individuo Marco Aurelio se trasluce en este esfuerzo siempre renovado, siempre inacabado, por asimilar los principios de la Razón, es decir, por aplicarlos a su caso particular. Esta obra en apariencia impersonal está, finalmente, muy personalizada. Marco Aurelio tiene un estilo, unos temas favoritos, obsesiones, a veces, y preocupaciones punzantes que nacen del ejercicio de su oficio de emperador. Y sabemos muy bien qué ha pretendido al escribir esta obra: actuar sobre sí mismo, ponerse en una disposición espiritual determi-

nada, responder a los problemas concretos que le planteaban diferentes situaciones de la vida cotidiana.

LOS LÍMITES DE LA PSICOLOGÍA HISTÓRICA

El caso Marco Aurelio

Lo que hemos dicho sobre el carácter «impersonal» de las obras antiguas, en general y de los ejercicios espirituales de Marco Aurelio, en particular, ha de incitarnos a la mayor prudencia en los esfuerzos por reconstruir la psicología del emperador filósofo. Según tengo entendido, fue Ernest Renan el primero que intentó dibujar un retrato de Marco Aurelio. Logra, de hecho, un cuadro, en definitiva, bastante incoherente. Unas veces insiste en la serenidad desengañada del emperador:[1]

> La bondad más sólida es la que se basa en el perfecto aburrimiento, en percatarse con claridad de que todo el mundo es frívolo y sin fondo real... La bondad del escéptico es la más asegurada y el emperador piadoso era más que escéptico. El movimiento de la vida en aquella alma era casi tan dulce como los pequeños ruidos de la atmósfera íntima de un sepulcro. Había alcanzado el nirvana búdico, la paz de Cristo. Como Jesús, Sakyamuni, Sócrates, Francisco de Asís y tres o cuatro sabios más, había vencido por completo a la muerte. Podía reírse de ella pues, verdaderamente, ya no tenía sentido para él.

Otras veces, por el contrario, descubre en él un alma atormentada:[2]

[1] E. Renan, p. 273.
[2] *Ibid.*, p. 267.

> El esfuerzo desesperado que constituye la esencia de su filosofía, aquel frenesí de renuncia, llevado a veces hasta el sofismo, disimulan en el fondo una inmensa herida. ¡Hay que decir adiós a la felicidad para llegar a tales excesos! Nunca comprenderemos todo lo que sufrió aquel pobre corazón marchito, la amargura que disimulaba aquella frente pálida siempre calmada y casi sonriente.

Lejos de haber alcanzado el nirvana búdico o la paz de Cristo, el Marco Aurelio de Renan parece esta vez «carcomido» por un mal interior:

> Aquel mal extraño, aquel estudio inquieto de sí mismo, aquel demonio del escrúpulo, aquella fiebre de perfección, son los signos de una naturaleza menos fuerte que distinguida.[3]
>
> Le faltó, en su nacimiento, el beso de un hada, una cosa muy filosófica a su manera, quiero decir el arte de ceder a la naturaleza, la alegría que enseña que el *abstine* y *sustine* no lo es todo y que la vida también debería poder resumirse en «sonreír y gozar».[4]

Este retrato del emperador que esboza Renan dio lugar al mito tenaz y obstinado que hace de Marco Aurelio un pesimista y un desengañado. En el siglo XX, siglo de la psicología, del psicoanálisis y de la sospecha, la representación renaniana del emperador-filósofo tuvo un gran eco. P. Wendland[5] evoca la «triste resignación» de Marco Au-

[3] *Ibid.*, p. 30

[4] *Ibid.*, p. 34.

[5] P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1972, 4.ª ed., p. 238.

relio. Más recientemente, J. Rist[6] habla del «extremo escepticismo» del emperador filósofo, de su «inclinación a la duda»; Paul Petit,[7] de una «desesperación bastante negadora». Lo que hemos dicho con respecto al pretendido pesimismo de las *Meditaciones* basta, pienso, para refutar tales afirmaciones.

Para E. R. Dodds,[8] el emperador considera la actividad humana no sólo carente de importancia, sino como casi irreal. Parece muy difícil conciliar una interpretación así con lo que Marco Aurelio dice de la disciplina de la acción. Dodds insiste en la perpetua autocrítica que ejerce Marco Aurelio, en la necesidad que el emperador habría experimentado de ser «otro». Pone esta tendencia en relación con un sueño que, según Dion Casio y la *Historia Augusta,* Marco Aurelio habría tenido, con diecisiete años, la noche en que el emperador Antonino lo adoptó: habría soñado que tenía los hombros de marfil. Esto, según Dodds, sugeriría que Marco Aurelio soportó, de forma aguda, lo que los psicólogos modernos llaman una crisis de identidad. He aquí un ejemplo típico de los peligros de la psicología histórica. Dodds define erróneamente lo que significa «el deseo de ser otra cosa que lo que es». Es cierto que Marco Aurelio aspira a ser otro hombre y a empezar otra vida (X, 8, 3). Pero con esto quiere decir, como muestra el contexto, que desea adquirir la verdad, la prudencia, la nobleza de alma (X, 8, 1). Pienso, en-

[6] J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, p. 286.

[7] P. Petit, *La Paix romaine*, 1982, 3.ª ed., p. 194: «Marco Aurelio, filósofo estoico del tipo supersticioso más bien que racionalista, a pesar de las huellas de una desesperación bastante negadora al final de su vida...».

[8] E. R. Dodds, *Païens et chrétiens...*, pp. 22 y 43, n. 2.

tonces, que todo hombre corriente desea, también él, ser otro en este sentido y, si esto es una crisis de identidad, todo hombre corriente sufre una crisis de identidad. Y no veo en qué «estos escrúpulos» presentarían «un aspecto mórbido» como querría Dodds.[9] Respecto a esto, Dodds atribuye a Marco Aurelio una fórmula: «Es difícil para un hombre soportarse a sí mismo», con lo que daría a entender tanto que Marco Aurelio era insoportable para sí mismo, como que, de manera general, la naturaleza humana es insoportable para sí misma. De hecho, Dodds distorsiona por completo el sentido del texto de Marco Aurelio (V, 10, 4 y no V, 10, 1, equivocadamente indicado en nota al pie), cuyo tenor es el siguiente:

> Considera también las maneras de vivir de los hombres que viven contigo: el más amable de ellos es difícil de soportar, por no decir que apenas si se soporta a sí mismo.

No se trata, pues, de la relación de Marco Aurelio consigo mismo, sino de un problema muy distinto del que volveremos a hablar. Y tampoco se trata de una experiencia personal de Marco Aurelio, sino de una descripción, tradicional en el estoicismo e incluso en las otras escuelas, de la miseria del hombre que no vive en calidad de filósofo, que no se consagra al único valor del bien moral, y que está así en contradicción[10] y en guerra consigo mismo. Vivir filosóficamente, es decir, «según la naturaleza», es ser coherente consigo mismo. En modo alguno refleja esto una crisis de identidad de Marco Aurelio.

9 *Ibid.*, p. 43, n. 2.
10 Cfr. más arriba, p. 223.

Por otro lado, a propósito del sueño de Marco Aurelio, Dodds no refiere integralmente lo que dicen los historiadores antiguos. La *Historia Augusta*[11] cuenta, en efecto, no sólo que el joven soñó que tenía hombros de marfil, sino que, preguntándose si serían capaces de sostener una carga, había descubierto que eran extraordinariamente más fuertes. Dion Casio,[12] que escribe poco tiempo después de la muerte de Marco Aurelio, precisa que, en ese sueño, Marco Aurelio podía servirse de aquellos hombros con la misma facilidad como de sus otros miembros. De hecho, el problema no es saber lo que el sueño representa para un hombre moderno, sino saber lo que significa para un hombre de la Antigüedad. El error de cierta psicología histórica es proyectar en el pasado nuestras representaciones de hombres modernos, para quienes «otros» hombros deben corresponder a un hombre «otro». Hay que intentar comprender qué representaban en la mentalidad colectiva de los hombres de la Antigüedad las imágenes que se les aparecían en sueños. Como bien mostró P. Grimal,[13] los hombros de marfil les hacían pensar de inmediato en la historia de Pelops. Su cuerpo, despedazado por su padre Tántalo, había sido servido a los dioses. Démeter, turbada por la tristeza de la muerte de su hija, fue la única que no lo reconoció y se comió el hombro. Clothô, la diosa del Destino, la sustituyó por un hombro de marfil y resucitó a la niña. En la *Galería de cuadros* de Filostrato, que escribe algunas decenas de años después de la muerte de Marco Aurelio, aquel hombro de marfil deslumbró a Poseidón e hizo que se enamorase de Pelops. «Al cubrir la

[11] *Historia Augusta*, *MA*, V, 2, p. 142.
[12] Dion Casio, LXXII, 36, 1, p. 66.
[13] P. Grimal, p. 53.

tierra la noche, el joven hombre es iluminado por su hombro que irradia como la estrella de la tarde en medio de las tinieblas».[14] Tener hombros de marfil supone ser objeto de la solicitud y de la gracia divina, es gozar de la protección del Destino, que personifica Clothô. Ante el incremento de responsabilidad que supone la adopción, los hombros de marfil anuncian la ayuda de los dioses y del Destino que hará más fuerte a Marco Aurelio para asumir su tarea. He aquí el verdadero sentido, para un hombre de la Antigüedad, del sueño de Marco Aurelio.

El doctor R. Dailly, psicosomatizador, y H. van Effenterre, por su parte, han intentado diagnosticar en una investigación común lo que llaman el «caso Marco Aurelio».[15] Trataron de averiguar la razón por la cual, por una especie de contradicción con sus principios, este emperador se rodeó de personajes muy criticables: agregándose para reinar con él a su hermano adoptivo Lucio Vero; confiando el mando sobre todo Oriente a Avidio Casio, aquel general que se sublevaría contra él; escogiendo por fin para sucederle en la dignidad imperial a su hijo Cómodo, que debía ser un tirano digno de Nerón. «Tres bellos males», dicen los autores del artículo, «cuya ascendencia sobre las masas es segura y de quienes nos podemos preguntar si no ejercieron una suerte de fascinación inconsciente sobre Marco Aurelio.» Desde el principio del artículo aparece la tesis que quieren defender los dos autores: el emperador-filósofo fue un hombre débil, carente de virilidad, que necesitaba compensar sus dudas y sus indecisiones rodeándose de hombres fuertes y seguros de sí

[14] Filostrato, *Galería de cuadros*, trad. Bougot, revisada por F. Lissarague, París, 1991, pp. 59-60.

[15] R. Dailly-H. van Effenterre, «La cas Marc Aurèle», pp. 349-350.

mismos. Apreciamos aquí el mecanismo de este género de explicaciones psicológicas. Creemos descubrir un síntoma muy característico, pero que no es síntoma de nada, puesto que ni siquiera es un síntoma. Nada prueba que Marco Aurelio hubiera escogido a estos tres personajes por atracción hacia su fuerza viril. Las elecciones de Lucio Vero, de Avidio Casio y de Cómodo las dictaron razones políticas complejas, que los historiadores han analizado bien. Y nada prueba tampoco que esos «bellos males» (¿eran tan bellos?) hubieran estado tan seguros de sí mismos. No obstante, puesto que las *Meditaciones* son el tema de este libro, no queremos dejarnos arrastrar hasta el ámbito de la historia. Sólo querríamos subrayar que el libro de las *Meditaciones*, por su finalidad y su contenido, no permite afirmar o negar que Marco Aurelio hubiera sido un débil, que le hubiera faltado virilidad y que, como sugieren los autores, hubiera tenido una úlcera de estómago. Pues tal es su diagnóstico. Se apoyan sobre este texto de Dion Casio para justificarlo:[16]

> [Durante la campaña del Danubio] estaba físicamente muy débil hasta el punto de que, al principio, no podía soportar el frío y que después de reunir a los soldados por orden suya, tuvo que retirarse sin haberse dirigido a ellos. Comía muy poco y siempre de noche. En efecto, no tenía por costumbre tomar algo durante el día, sino un medicamento llamado teriaca. Lo tomaba no porque temiera algo, sino porque su estómago y su pecho estaban en mal estado. Y se dice que gracias a este medicamento pudo resistir otras enfermedades y ésta.

[16] Dion Casio, LXXII, 6, 4, p. 22.

Este texto no habla en absoluto de una enfermedad crónica, sino del estado de Marco Aurelio durante la campaña del Danubio. Por otro lado, Dion Casio da testimonio de que, en su juventud, el emperador era vigoroso y se consagraba entonces a deportes violentos como la caza.[17] Según este historiador, fueron las preocupaciones de su cargo y su ascesis las que debilitaron su cuerpo. Sea como fuere, estos dos autores, después de diagnosticar una úlcera gástrica, pasan a las correlaciones psicológicas de la enfermedad: «El ulceroso... es un hombre esencialmente doblegado sobre sí mismo, inquieto, preocupado... Una suerte de hipertrofia del yo le oculta a sus vecinos: es a sí mismo, en el fondo, a quien busca en los demás... Concienzudo hasta la minucia, se interesa por la perfección técnica de la administración más que por las relaciones humanas, de las que ésta tendría que ser una suma. Si es un hombre de pensamiento, se inclinará por la búsqueda de las justificaciones, por la composición de personajes superiores, por las actitudes estoicas o fariseas. En el plano moral, será virtuoso por esfuerzo, bueno por aplicación, creyente por voluntad».[18]

No estamos cualificados para discutir el valor científico de este retrato psicológico que nuestros autores trazan de los «gastrópatas», a los que sería interesante preguntar si se reconocen en este cuadro negro. Lo que ponemos en duda es la posibilidad de extraer de las *Meditaciones* el menor indicio que pudiera confirmar o invalidar esa descripción de la psicología de Marco Aurelio. Los autores se equivocan por completo sobre la naturaleza de la obra cuando, para justificar su diagnóstico, consideran que las *Meditaciones* responden a una necesidad de «justificación

[17] Dion Casio, LXXII, 36, 2, p. 66.
[18] R. Dailly-H. van Effenterre, p. 354.

a sus propios ojos» y constituyen «una larga serie de exhortaciones en las que hay que perseverar en el camino elegido de antemano». Como hemos visto, las *Meditaciones* no representan un fenómeno excepcional y propio de Marco Aurelio. La meditación por escrito la recomiendan vivamente los maestros estoicos y, además, en nuestros días siguen practicándola personas que no tienen úlceras de estómago, sino que sólo intentan vivir de una manera un poco humana. Y no se trata aquí de autojustificación, sino más bien de un esfuerzo de autocrítica y de transformación de uno mismo. Estas variaciones sobre temas que nos ha proporcionado Epicteto no testimonian la úlcera gástrica del emperador, y no muestran nada decisivo sobre el «caso» Marco Aurelio. Es un buen ejemplo de los peligros de la psicología histórica aplicada a los textos antiguos. Antes de interpretar un texto, tendríamos que intentar distinguir, por una parte, entre los elementos tradicionales, podríamos decir prefabricados, que utiliza el autor y, por otra parte, lo que quiere hacer con ellos. Por no hacer esta distinción, consideraremos como sintomáticas algunas fórmulas o actitudes que no lo son en modo alguno, porque no emanan de la personalidad del autor, sino que le son impuestas por la tradición. Hay que buscar lo que el autor quiere decir, pero también lo que puede o no puede decir, lo que debe o no debe decir, en función de las tradiciones y de las circunstancias que se imponen a él.

¿Marco Aurelio opiómano?

A este examen debería haber procedido T. W. Africa antes de pretender descubrir en las *Meditaciones* los síntomas de una supuesta opiomanía de Marco Aurelio.

T. W. Africa basa su afirmación en tres testimonios. Retoma el texto de Dion Casio, antes citado,[19] que, describiendo el estado de salud del emperador durante las campañas de invierno en el Danubio, contaba que no tomaba nada durante el día, sino el antídoto llamado teriaca, no porque tuviera miedo de los venenos, sino para calmar su estómago y su pecho. Por otro lado, evoca el tratado de Galiano *Sobre los antídotos* que explica las diferentes maneras de fabricar la teriaca, la utilidad de este medicamento y la manera en que Marco Aurelio lo utilizaba. Finalmente, cree descubrir en las *Meditaciones* visiones y estados psíquicos provocados por el abuso de opio.

He aquí la manera que tiene de resumir el testimonio de Galiano[20] sobre el consumo de teriaca por parte de Marco Aurelio:

> Cuando se dio cuenta de que esto lo volvía somnoliento en los deberes de su cargo, suprimió el zumo de adormidera [en la mezcla]... Pero ya no podía dormir de noche... Entonces se vio obligado a recurrir de nuevo a la mezcla que contenía zumo de adormidera porque ahora se había acostumbrado a él.

Pero si leemos el texto de Galiano[21] hasta el final, nos damos cuenta de que el célebre médico dice exactamente lo contrario de lo que quiere hacerle decir T. W. Africa. Porque Galiano precisa bien dos cosas en la continuación del

[19] Cfr. más arriba, n. 16.

[20] T. W. Africa, «The Opium Addiction of Marcu Aurelius», en *Journal of History of Ideas*, 1961, pp. 98-99. Ver mi refutación de este artículo aparecida con el título: «¿Marc Aurèle était-il opiomane?», en *Mémorial André-Jean Festugière*, Cramer, Ginebra, 1984, pp. 33-50.

[21] Galiano, *Sobre los antídotos*, I, 1 ss., *Opera omnia*, vol. XIV, pp. 2 y ss. Kühn.

texto. En primer lugar, cuando Marco Aurelio volvió a tomar la mezcla que contenía zumo de adormidera, su médico personal Demetrio vigiló que contuviera zumo de adormidera envejecido, el cual ya no tenía el mismo efecto soporífero. A continuación, a la muerte de Demetrius, el propio Galiano se encargó de preparar la teriaca para el emperador y se enorgullece de decir que Marco Aurelio quedó muy satisfecho de cómo componía este antídoto, según la receta tradicional de los médicos de los emperadores. Así pues, según Galiano, las somnolencias del emperador fueron una molestia pasajera que se produjo durante las campañas del Danubio y que no volvió a darse después de la utilización de zumo de adormidera envejecido y, sobre todo, después de la intervención de Galiano. He aquí lo que dice exactamente su texto.

Por otro lado, la cuestión es muy compleja y no tenemos ningún medio para determinar la cantidad exacta y la calidad del zumo de opio que entraba en la composición de la teriaca que consumía el emperador. Por una parte, los médicos vigilaban que el zumo de opio no estuviera envejecido y debilitado. Por otra, Galiano, en el curso de su tratado, habla de tres tipos de antídotos que había compuesto para Marco Aurelio: la galena (antídoto de Andrómaca), que comportaba sesenta y cuatro ingredientes, entre los que se encontraba el zumo de adormidera; la teriaca de Heras, que no contenía ningún zumo de adormidera, sino, en proporciones iguales, trébol bituminoso, aristoloquia de raíz redonda, ruda salvaje y arveja molida; y, finalmente, un antídoto compuesto de cien ingredientes y que contenía muy poco zumo de adormidera. La cantidad del zumo de adormidera era, pues, muy variable.[22]

[22] *Ibid.*, I, 7, p. 42; II, 17, p. 201; II, 9, p. 155; véase P. Hadot (1984), p. 38.

Galiano, por su parte, veía en esta práctica de Marco Aurelio una prueba de su sabiduría:

> Algunos utilizan este medicamento todos los días por el bien del cuerpo, como sabemos personalmente por lo que concierne al divino Marco Aurelio que reinó no hace mucho en el respeto de las leyes y que, gracias a la conciencia que tenía de sí mismo, observaba con una atención muy exacta el temperamento de su cuerpo; utilizaba ese medicamento en abundancia, sirviéndose de él como de un alimento. Con él la teriaca empezó a ser célebre y su poderosa eficacia se apareció a los hombres. En efecto, a causa de que, gracias a ella, el estado de salud del emperador había mejorado, la confianza en la utilidad de este medicamento se acrecentó de manera considerable.[23]

Vemos así en estos de testimonios, de Dion Casio y de Galiano, que nada permite concluir que Marco Aurelio padeciera opiomanía.

Esa es de hecho la conclusión a la que llega el propio T. W. Africa,[24] en una nota de su artículo: «Habiendo admitido que las cantidades de opio podían variar y tomando como base el antídoto de Andrómaco el Joven, un haba de Egipto (dosis cotidiana de Marco Aurelio) habría contenido alrededor de 0,033 gramos de opio, cantidad que no es en modo alguno suficiente para provocar opiomanía».

Pero entonces, ¿podemos hablar de opiomanía? Sí, piensa T. W. Africa, porque Marco Aurelio presenta dos síntomas: «su extraño desprendimiento de las realidades domésticas» y las «visiones extrañas» que encontramos en las *Meditaciones.* El extraño desprendimiento del que habla T. W. Africa es probablemente –pues no da ex-

[23] Galiano, *Sobre la teriaca*, 2, vol. XIV, pp. 216-217 Kühn.

[24] T. W. Africa, p. 102, n. 78.

plicaciones al respecto— lo que los historiadores siempre reprocharon al emperador: su aparente indiferencia con respecto a las infidelidades de su mujer Faustina, las extravagancias de su colega Lucio Vero y la elección desafortunada de Cómodo como sucesor. Sin embargo, como ya hemos visto, por lo que concierne a Lucio Vero y a Cómodo, la cuestión es muy compleja y las razones políticas debieron de desempeñar un papel importante en las decisiones de Marco Aurelio. En cuanto a Faustina, que le dio trece hijos y a quien evoca brevemente, pero con mucha emoción, en el primer libro de las *Meditaciones*, todo deja suponer que fue víctima de habladurías de cortesanos. Sea como fuere, no vemos por qué la actitud de Marco Aurelio pudiera ser un síntoma de opiomanía, como sugiere T. W. Africa, o un síntoma de úlcera de estómago, como apuntan R. Dailly y H. van Effenterre.

Quedan, pues, las «visiones extrañas». Aquí la mala psicología histórica alcanza una de sus cúspides: es un pedazo de antología. Citemos a T. W. Africa:[25]

> La visión del tiempo como un río en furor arrastrando todo por delante para engullirlo en el abismo del futuro no era la doctrina clásica de la vida que proponía el estoicismo, sino una tentativa para expresar las perspectivas ampliadas del tiempo y del espacio que el opio le había abierto. Las dimensiones temporales y espaciales se aceleraban hasta que Europa ya no era más que una pequeña mancha; el presente, un punto; los hombres, insectos arrastrándose sobre un montículo de tierra. La historia ya no era una relación con el pasado, sino el espectáculo de ese pasado desarrollándose en la actualidad. Marco Aurelio compartía las sensaciones exacerbadas de su compañero de opiomanía, de

[25] *Ibid.*, p. 101.

Quincey,[26] que escribía: «La noción del espacio y, finalmente, la del tiempo quedaron muy afectadas tanto la una como la otra. Edificios, paisajes, etcétera, se desplegaban sobre escaleras tan vastas que el ojo corporal no podría abarcarlas. El espacio se dilataba, se amplificaba y tendía hacia una impresión indecible de infinito. Esto me preocupaba menos, sin embargo, que el enorme crecimiento de la duración: a veces me parecía haber vivido setenta, cien años en una sola noche; ¿qué digo?, a veces experimentaba, en aquel breve lapso de tiempo, sensaciones que habrían podido cubrir un milenario, un periodo que sobrepasaba, en todo caso de mucho, los límites de la experiencia humana».

Leamos ahora los textos de Marco Aurelio a los que T. W. Africa se refiere en nota:

Un río de todos los acontecimientos, una corriente violenta, he aquí la eternidad; a penas cada cosa ha aparecido, que ya ha pasado; otra pasa y, ella también, será llevada. (IV, 43)

Piensa a menudo en la rapidez con la que los seres y los acontecimientos pasan y desparecen: pues la sustancia es como un río en un flujo perpetuo, las actividades están en continuas transformaciones, las causas en mil vicisitudes; y no hay nada estable, incluso lo que te es próximo. Sueña también con el infinito abierto del pasado y del futuro en el que todo se sepulta. (V, 23)

Aunque disguste a T. W. Africa, este tema está bien atestiguado en el estoicismo; por ejemplo, en estos textos de Séneca:[27]

[26] Th. de Quincey, *Confessions of an English Opium Eater*, Paris, 1964, p. 249 (trad. de Moreux).

[27] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 99, 10; 49, 3.

Represéntate (*propone*) el abismo sin fondo del tiempo y abraza el universo, luego, lo que llamamos la vida humana compárala con este infinito.

El tiempo pasa con una velocidad infinita... Todo cae en el fondo del mismo abismo... Nuestra existencia es un punto, menos aún; pero la naturaleza, al divisar aquella cosa mínima, le ha dado la apariencia de una duración más larga.

Por otro lado, es una imagen antigua, y volvemos a encontrarla en los bellos versos de Leónidas de Tarento:[28] «Infinito, oh hombre, el tiempo transcurrido antes de que vinieras a la aurora, infinito aquel que te espera en el Hades. ¿Qué porción de existencia queda si no es más que el valor de un punto y más modesto aún?». Y el río de Marco Aurelio es, sin duda, el río de la sustancia estoica, «que fluye sin cesar»,[29] pero es finalmente el río de Heráclito, del que Platón decía que comparaba a los seres con el flujo de un río,[30] y es también el río de los platónicos del que habla Plutarco: «Todo aparece y desaparece en un mismo momento, ya se trate de los actos, de las palabras o de los sentimientos: como un río, el tiempo se lo lleva todo»,[31] y que volvemos a encontrar en Ovidio: «El tiempo transcurre en un movimiento perpetuo, como un río, la marea empuja a la marea».[32]

[28] *Antología Palatina*, libro VII, 472, en *Antología griega*, vol. V, p. 56.

[29] SVF, vol. II, § 762; *Stoïciens*, p. 178.

[30] Platón, *Cratylo*, 402 a; cfr. A. A. Long, «Heraclitus and Stoicism», en *Philosophia*, Academia de Atenas, 1975-1976, 5-6, p. 153.

[31] Plutarco, *Sobre la desparición de los oráculos*, 39, 432 a.

[32] Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 179.

Cuando Séneca emplea la expresión *propone*, es decir, «represéntate», «ponte bajo los ojos el abismo sin fondo del tiempo», subraya que se trata de un ejercicio de la imaginación que el estoico debe practicar. Es un ejercicio del mismo género el que volvemos a encontrar en las *Meditaciones*, en las que Marco Aurelio intenta abarcar, siempre a través de la imaginación, las dimensiones del universo, ver las cosas terrestres desde lo alto, para devolverles su justo valor:

> Piensa en la totalidad de la sustancia en la que no participas más que en una porción muy pequeña, y en la totalidad de la eternidad, en la que un intervalo, breve e ínfimo, te ha sido asignado y en el destino, del que eres parte, pero tan ínfima. (V, 24)

> Si al encontrarte bruscamente transportado por los aires contemplases las cosas humanas y su variedad desde lo alto, las despreciarías al ver con una única mirada cuan vasto es el ámbito de los habitantes del aire y del éter. (XII, 24, 3)

> Puedes rechazar como superfluas muchas cosas que te turban y que reposan enteramente sobre tu juicio de valor y te abrirás a partir de entonces un vasto campo libre al abrazar con el pensamiento el universo entero, recorriendo con el pensamiento la eternidad del tiempo, considerando la rápida transformación de las cosas individuales; cuan breve es el tiempo del nacimiento a la muerte, pero cuan vasto y bello el infinito antes del nacimiento, el infinito después de la muerte. (XI, 1, 3)

> El alma recorre el mundo entero y el vacío que lo envuelve y examina la forma del mundo y se extiende en la infinidad del tiempo eterno y abraza y concibe el renacimiento periódico del universo. (XI, 1, 3)

Asia y Europa son rincones del mundo; todo el mar, una gota del mundo; el Athos, un montículo del mundo; todo el tiempo presente, un punto de la eternidad; todo es pequeño, frágil y se desvanece. (VI, 36, 1)

Enseguida vemos la diferencia entre estos textos y el de Th. de Quincey. En este último, la dilatación del tiempo y del espacio es una impresión que se impone al opiómano y de la que éste es, en cierto sentido, la víctima pasiva. En Marco Aurelio, la consideración de la infinidad del tiempo y del espacio es un paso activo, como señalan las recomendaciones repetidas de «representarse», de «pensar» la totalidad. Se trata aquí, una vez más, de un ejercicio espiritual tradicional que utiliza las facultades de la imaginación. Por otra parte, Th. de Quincey habla de una dilatación del instante que adopta proporciones desmesuradas. Marco Aurelio habla, por el contrario, de un esfuerzo por imaginar el infinito y la totalidad, a fin de ver a continuación el instante, o el lugar, reducido a proporciones infinitesimales. Aquel ejercicio voluntario de la imaginación supone en Marco Aurelio la representación clásica del universo estoico: el universo se sitúa en un vacío infinito y la duración del universo en un tiempo infinito en el que se repiten eternamente los renacimientos periódicos del cosmos. Este ejercicio procura una visión de las cosas humanas que las sitúa en la perspectiva de la Naturaleza universal. Este paso es la esencia de la filosofía. También volvemos a encontrar, idéntica, en diversos vocabularios, en todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Platón define la naturaleza filosófica como la facultad de contemplar la totalidad del tiempo y del ser y de despreciar las cosas humanas.[33]

[33] Platón, *República*, 486 a, citado por Marco Aurelio, VII, 35.

El tema vuelve a encontrarse en platónicos como Filón de Alejandría[34] o Máximo de Tyr,[35] en el neopitagorismo,[36] en los estoicos[37] e incluso en los epicúreos, como atestigua esta frase de Metrodoro: «Acuérdate que, habiendo nacido mortal y con una vida limitada, habiendo sin embargo ascendido, por las discusiones sobre la naturaleza, hasta la eternidad y hasta la infinitud de las cosas, también has visto el provenir y el pasado».[38] Quién no conoce el célebre *El sueño de Escipión*,[39] en el que el nieto de Escipión el Africano, al contemplar el mundo desde lo alto de la vía láctea, ve la tierra tan pequeña que el Imperio romano le parece imperceptible; el mundo habitado, una islita en el Océano; y la vida, menos que un punto. El tema permanecerá vivo en toda la tradición de Occidente. Todos tenemos en la memoria los «dos infinitos» de Pascal:[40] «Que la tierra se le aparezca como un punto al precio de la vasta vuelta que este astro describe...». ¿También Pascal era opiómano?

Esta mirada desde lo alto también transporta a Marco Aurelio, voluntariamente, al pasado (X, 27):

Pensar constantemente en esto: cómo todo tipo de acontecimientos, parecidos a los que se producen ahora, se han producido idénticos en el pasado, y pensar que se reproducirán. Dra-

34 Filón de Alejandría, *Sobre las leyes especiales*, III, 1-2.

35 Máximo de Tyr, XXII, 6, p. 91 Dübner.

36 Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 147.

37 Por ejemplo, Séneca, *Cuestiones naturales*, I, pref. 7-13.

38 *Metrodori Epicurei Fragmenta*, fr. 37, A. Körte (ed.), *Neue Jahrbücher fur classische Philologie*, Supplementband, XVII, 1890, p. 557.

39 Cicerón, *El sueño de Escipión*, Madrid, Acantilado, 2011, 3, 16. Véase A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, París, 1949, p. 441 y ss.

40 Pascal, *Pensées*, sección II, § 72, p. 347 Brunschvicg.

mas enteros, escenas parecidas, que conoces por tu experiencia personal o por la historia antigua, situarlos bajo tus ojos: por ejemplo toda la corte de Adriano, toda la corte de Antonino y toda la corte de Felipe, de Alejandro, de Creso. Ya que todo esto se parecía, pero eran otros actores.

T. W. Africa leyó a Th. de Quincey y señaló la página en que éste evoca las bellas ensoñaciones en las que aparecen, en un espectáculo luminoso, las damas de la corte de Carlos I o Paul Émile, rodeado de centuriones que caminan delante de las legiones romanas. Cree reencontrar un fenómeno análogo en Marco Aurelio.[41] Pero, una vez más, basta con leer atentamente a Marco Aurelio para apreciar la diferencia. La descripción de Th. de Quincey es puramente onírica: el sueño lo cuenta él mismo, como un extraño y maravilloso espectáculo. En Marco Aurelio, no se trata de un sueño. El emperador exige de sí mismo un esfuerzo de imaginación, para intentar representarse los cursos del tiempo pasado. Este paso se realiza, como bien mostró Paul Rabbow,[42] según las reglas que la retórica prescribía, cuando había que pintar una escena, una circunstancia, de manera expresiva. Y el cuadro no está allí por sí mismo, sino tan sólo para asegurar una convicción muy austera en el alma del que practica el ejercicio, la de que las cosas humanas son banales y efímeras (VII, 49):

Mirar al pasado: tantos cambios de regímenes; podemos asimismo prever el porvenir; las cosas serán las mismas y no está per-

[41] Th. de Quincey, p. 253 Moreux.

[42] P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munich, 1954, p. 85.

mitido apartarse del ritmo de lo que ocurre ahora. Por eso, estudiar la vida humana cuarenta o mil años más viene a ser lo mismo. ¿Qué más verás?

Hemos desmontado lo suficiente, creo, los mecanismos de determinada psicología histórica. Se basa, en general, en ignorar el modo de pensar y de componer de los autores antiguos y proyectar de manera anacrónica en textos antiguos representaciones modernas. De hecho, sería interesante hacer una psicología de determinados psicólogos históricos, podríamos descubrir en ellos, creo, dos tendencias: una iconoclasta, que se complace en atacar a las figuras que las almas buenas ingenuamente respetan, como Marco Aurelio o Plotino, por ejemplo; otra reductora, que considera que toda elevación del alma o del pensamiento, todo heroísmo moral y toda mirada grandiosa dirigida al universo, no pueden ser sino mórbidos y anormales. Todo debe explicarse por el sexo o la droga.

LA BÚSQUEDA ESTILÍSTICA

De lo que acabamos de exponer, no se concluye que Marco Aurelio está ausente de sus *Meditaciones*. Está presente en ellas, por el contrario, de múltiples maneras, y esta obra tiene un valor autobiográfico, de manera limitada, pero muy real.

En primer lugar, Marco Aurelio está presente por su búsqueda estilística. Como ya hemos apuntado: al escribir para sí mismo, el emperador se toma la molestia, la mayor parte del tiempo, de escribir con un cuidado extremo, ciertamente porque conoce el poder psicológico de una

frase que sorprende. J. Dalfen,[43] Monique Alexandre[44] y R. B. Rutherford[45] han analizado de una forma notable los procedimientos que emplea y han valorado la claridad de expresión a la que conduce. Como muy bien mostró Monique Alexandre, reconocemos aquí al alumno de Frontón. Este último imponía a su discípulo, según parece, que compusiera cada día una sentencia (*gnômê*) y, sobre todo, que la formulase de diversas formas: «Cada vez que concibes un pensamiento paradójico», escribe Frontón[46], «vuélvelo hacia ti mismo, varíalo con figuras y matices diversos, haz ensayos y vístelo con palabras espléndidas». Hemos admirado a lo largo del presente estudio el arte de Marco Aurelio a la hora de desarrollar múltiples variaciones sobre un tema dado. Frontón aconsejaba también a su alumno que hiciera por sí mismo compilaciones de frases.[47]

Es difícil añadir algo nuevo a estos estudios notables sobre el estilo de Marco Aurelio. Sin embargo, no creo inútil dar algunos ejemplos de la investigación literaria que aparece en algunos de esos textos.

La búsqueda de la concisión, a menudo les da un vigor notable, y un carácter en cierto sentido enigmático:

[43] J. Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels*, Inaugural Dissertation, Université de Munich, Munich 1967.

[44] M. Alexandre, «Le travail de la sentence chez Marc Aurèle, philosophie et rhétorique», en *La Licorne., Publications de la Faculté des lettres et des langes de l'Université de Poitiers*, 1979/3, pp. 125-158.

[45] R. B. Rutherford, *The Meditations...*, p. 126 y ss.

[46] Frontón, *Ad Antonin. Imper., De eloquentia*, 4, 8, p. 140, 8 Van den Hout; vol. II, p. 79 Haines.

[47] Frontón, *Ad. Antonin. Imper.*, IV, 1, p. 105, 4-6 Van den Hout; vol. I, p. 305 Haines.

¡Recto, no rectificado! (VII, 12)

Crecer sobre el mismo tronco, ¡pero no profesar los mismos principios! (XI, 8, 6: oposición entre *homothamnein* y *homodogmatein*).

¡Ni trágico, ni prostituido! (V, 28, 4)

Para la piedra lanzada al aire, no es ni un mal caer, ni un bien elevarse. (IX, 17)

Recibir sin orgullo, perder sin apego. (VIII, 33)

Los hombres fueron hechos los unos para los otros: instrúyelos o sopórtalos. (VIII, 59)

La falta de otro, hay que dejarla allí donde está. (IX, 20)

¿Un pepino amargo? Tíralo. ¿Zarzas en la carretera? ¡Evítalas! (VIII, 50)

Hemos encontrado también varias veces las fórmulas brutales, contundentes, que describen la fealdad de la vida cuando está privada de valor moral:

Bufonería (*mimos*) y lucha sangrienta (*polemos*); agitación (*ptoia*) y torpeza (*narka*); ¡esclavitud (*douleia*) de cada día! (X, 9)

Hay que señalar, en este último texto, las asonancias que revelan la investigación literaria.

¡En un instante ceniza o esqueleto! ¡Un simple nombre! O, incluso, ni siquiera un nombre. Un nombre, no es más que un ruido vano, ¡un eco!

Y todo a lo que hacemos tanto caso en la vida: vacío, podredumbre, mezquindad; perritos que se muerden los unos a los otros, muchachos que se querellan, que ríen y luego se ponen a llorar. Pero la Fe, el Pudor, la Justicia, la Verdad han despegado hacia el Olimpo, huyendo de la tierra surcada de caminos. (V, 33)

Las fórmulas más impresionantes evocan la brevedad de la vida, la muerte, la vanidad y el renombre:

¡Pronto lo habrás olvidado todo! ¡Pronto todos te habrán olvidado! (VII, 21)

Todo es efímero: tanto lo que se acuerda como lo que es recordado. (IV, 35)

Pronto también tú cerrarás los ojos y al que te había traído a tierra, otro lo llorará. (X, 34, 6)

Ayer un poco de flema, mañana, momia o cenizas. (IV, 48, 3)

Marco Aurelio no sólo posee el arte de impresionar con frases concisas, sino que sabe también expresar en pocas palabras la belleza de las cosas como en el fragmento de las *Meditaciones* (III, 2) que hemos citado[48] y donde evoca el pan crujiente y las figuras maduras que se resquebrajan, y la madurez, que es ya casi la podredumbre, que da su esplendor al color de los olivos, que da también una especie de floración al hombre y a la mujer maduros y hace que las espigas infladas se inclinen sobre la tierra. La «frente fruncida del león», la «espuma que sale del ho-

[48] Cfr. más arriba p. 282.

cico del jabalí», las «bocas abiertas de las fieras» tienen también su belleza salvaje.

Frontón le había enseñado, por otro lado, a introducir imágenes y comparaciones en sus sentencias y sus discursos, y había retenido la lección:

Sobre el mismo altar, hay muchos granos de incienso. Uno cae antes que los demás, otro más tarde. ¿Qué importa? (IV, 15)

Busca dentro. Allí es donde se encuentra la fuente del bien y puede brotar siempre de nuevo, si buscas siempre. (VII, 59)

Una araña ha capturado una mosca, está muy orgullosa. Otra ha tomado una liebre; otra, una sardina en su red; otra, jabalíes; otra, osos; otra, Sármatas. ¿No son acaso bandoleros, si examinas sus principios de acción? (X, 10)

¿Alguna vez has visto una mano arrancada, un pie, una cabeza cortada, que yacían separados del resto del cuerpo? Mira lo que se hace a sí mismo... aquel que no acepta lo que ocurre y que se separa del Todo. (VIII, 34).

Notaremos también en algunas meditaciones la búsqueda de un ritmo, de un armonioso balanceo de las frases, por ejemplo en esta oración al Mundo:

Todo lo que está de acuerdo contigo está de acuerdo conmigo, ¡oh, Mundo! ¡Nada de lo que para ti llega puntual llega para mí demasiado pronto o demasiado tarde! Todo lo que producen tus estaciones; oh, Naturaleza, es fruto para mí. (IV, 23)

O, incluso, el pensamiento se desarrolla en fórmulas paralelas y ascendentes, como en el ejemplo siguiente del que sólo citaremos el principio:

Una es la luz del sol, incluso si está dividida por muros, por montañas y mil otras cosas.

Una es la sustancia común, incluso si está dividida en millares de cuerpos dotados de cualidades individuales.

Una es el alma, incluso si está dividida en millares de poderes de crecimiento y diferencias individuales.

Una es el alma que piensa, incluso si parece dividida... (XII, 30)

En estos diferentes ejercicios de estilo, a los que Marco Aurelio prestaba toda su atención, se aprecian, me parece, dos rasgos característicos de su personalidad: una gran sensibilidad estética y una búsqueda intensa de la perfección.

Es interesante señalar, por otro lado, que W. Williams realizó un estudio sobre el estilo de las constituciones de Marco Aurelio, es decir, sobre los textos jurídicos que redactó.[49] Según este autor, descubrimos en estos escritos una minucia muy aplicada en los detalles; una insistencia casi exagerada en la explicación de puntos sin embargo evidentes que traiciona; según parece, cierta falta de confianza en las cualidades intelectuales y morales de sus subordinados; una búsqueda de purismo en la utilización del griego y del latín; finalmente, la atención escrupulosa a encontrar la solución más equitativa, la más humana, la más justa.

[49] W. Williams, «Individuality in the Imperial Constitutions: Hadrian and the Antonines», en *The Journal of Roman Studies*, vol. 66, 1976, pp. 78-82.

REFERENCIAS CRONOLÓGICAS

Al lector de una obra literaria siempre le gusta saber a qué momento de la vida del autor y en qué contexto se escribió. Es verdad que las *Meditaciones* tienen algo intemporal y las tentativas que han hecho los diferentes historiadores para relacionar uno u otro texto o una u otra circunstancia de la vida del emperador son muy decepcionantes. Porque, como hemos visto, las *Meditaciones* son ejercicios espirituales realizados sobre cañamazos prefabricados en la tradición estoica y no dan lugar alguno a lo anecdótico. Para proponer una fecha de redacción sólo disponemos de dos datos objetivos. Entre el actual libro I y el actual libro II de las *Meditaciones*, encontramos una indicación en la *editio princeps* que traducimos como sigue: «Escrito en el país de los quads al borde del Gran, I»; y entre el actual libro II y el actual libro III: «Escrito en Carnuntum». Es posible que fuera el emperador, al clasificar sus propias notas, quien hubiera añadido estas dos precisiones.

Carnuntum era una base militar que los romanos habían establecido desde el principio del siglo I d. C., sobre el Danubio, no lejos de Viena, y donde residían varios millares de legionarios. Una pequeña ciudad se había desarrollado cerca del campo, con un anfiteatro, construido en el siglo II. Durante las guerras contra los quads y los marcomanos, Marco Aurelio establece en ella su cuartel general del 170 al 173.

El río Gran lleva todavía este nombre o el de Horn: fluye del norte al sur a través de Eslovaquia y desemboca en el Danubio en Hungría. La alusión a este río es muy valiosa. Nos revela que el emperador no se contentaba con dirigir las operaciones a partir del campo cercenado

de Carnuntum, sino que había cruzado el Danubio y se había sumergido a una profundidad de más de cien kilómetros en el territorio de los quads que eran junto con los marcomanos los pueblos germánicos que habían invadido el Imperio en el 169.

¿A qué libros de las *Meditaciones* se refieren estas dos notaciones? La alusión a los quads se sitúa entre el libro I y el libro II, la mención de Carnuntum entre el libro II y el libro III. En la Antigüedad, los títulos o las indicaciones de este género podían figurar al principio o al final de un libro. Si estas dos notas se situaron al final, la primera se refiere al libro I, la segunda al libro II. Si se situaron al principio, la primera se refiere al libro II, la segunda al libro III. Los historiadores se han decantado por una u otra interpretación sin proporcionar nunca pruebas decisivas. Por mi parte, después de C. Breithaupt[50] y de W. Theiler,[51] me parece más probable que estas indicaciones se situaran una al principio del libro II, y la otra al principio del libro III.

Es muy interesante e incluso conmovedor constatar que una parte, al menos, de las *Meditaciones* se escribió durante las operaciones en el Danubio del 170 al 173 y no sólo en la calma relativa del cuartel general, sino también sufriendo las tribulaciones de una expedición al país de los quads. Esta situación quizá explique el estilo particular de los libros II y III, de la que volveremos a hablar,[52]

[50] C. Breithaupt, pp. 15-16, que evoca el paralelismo con los títulos (situados al principio) desde el tercero y el cuarto libro de la *Odisea*: *Ta en Puloi, Ta en Lakedaimoni* («Las cosas que pasaron en Pylos, las cosas que pasaron en Lacedemonia»). Para los títulos de Marco Aurelio, esto corresponde a: «Lo que se escribió en Carnuntum».

[51] W. Theiler, p. 307.

[52] Cfr. más abajo, p. 420.

y la presencia lancinante del tema de la muerte: ya no es momento para leer, ya no es momento para vagabundear. A mi entender, esta atmósfera guerrera explicaría la decisión que Marco Aurelio toma en el libro II de concentrarse en la práctica de ejercicios espirituales que le ayudarán a vivir finalmente la vida filosófica que habría querido y debido vivir a lo largo de toda su vida.

Imagino, aunque no tengo modo de probarlo, que existían, en el manuscrito que volvió a copiar la *editio princeps*, otras menciones de este género, pero omitió el editor. No sabemos, pues, dónde se compusieron los otros libros. ¿Hay que suponer, como Breithaupt,[53] que los libros en los que se habla de la corte y del discurso ante el Senado se redactaron durante el regreso de Marco Aurelio a Roma entre noviembre del 176 y agosto del 178? Sin embargo, en Carnuntum Marco Aurelio pudo haber pensado, de una manera general, en su vida de emperador. Es muy probable que los otros libros, IV a XII se escribieran del 173 al 180, año de la muerte de Marco Aurelio.

Pero volvamos a la mención situada entre el libro I y el libro II: «Escrito en el país de los quads, a los bordes del Gran, I». ¿Cómo explicar esta cifra I, si la notación se refiere al libro II? El actual libro I, en el que Marco Aurelio evoca, en un estilo muy diferente del de las *Meditaciones* propiamente dichas (II-XII), todo lo que recibió de los hombres y de los dioses, parece un texto aparte, que tiene su unidad propia y que se situó al principio de las *Meditaciones* propiamente dichas, si no por Marco Aurelio, al menos por un editor de la Antigüedad. Así, el actual libro II era, de hecho, el primero de las *Meditaciones* propiamente di-

[53] C. Breithaupt, p. 39.

chas.[54] Esto explicaría la cifra I, después de la mención «Escrito en el país de los quads». Esta cifra I debió de introducirla un editor o un secretario que había numerado los diferentes grupos de notas que había escrito Marco Aurelio.

Por otro lado, suponemos legítimamente, sin pruebas que lo aseguren, que el actual libro I se escribió muy tarde en la vida del emperador. Este libro da la impresión, en efecto, de hablar sólo de personas difuntas. Teniendo en cuenta que la emperatriz Faustina, a la que evoca en estas páginas,[55] murió en el 176, bien parece que este libro se redactara entre el 176 y el 180; quizá en Roma, entre el 176 y el 178, cuando Marco Aurelio volvió de su gran viaje a Oriente, después de la revolución de Avidio Cassio; o en Sirmio, cuartel general de Marco Aurelio del 178 al 180, cuando se reanimó la guerra contra los germanos; Sirmio, probablemente, la ciudad en que murió el 17 de marzo del 180. Este actual libro I, que tiene una unidad muy fuerte, tanto en su estilo como en su estructura general, parece extraño al proyecto literario de las *Meditaciones* propiamente dichas (libros II-XII). Se encuentra ahora al principio como una especie de introducción, pero es más bien una obra paralela,[56] que está evidentemente emparentada con las *Meditaciones* (vemos aparecer, por ejemplo, en las *Meditaciones* [VI, 30] un primer esbozo del retrato de Antonino el Piadoso), pero que responde a una disposición de alma muy distinta. El libro I, como tendremos ocasión de ver, es una acción de gracias; los libros II a XII son una meditación de los dogmas y de las reglas de vida estoica.

[54] W. Theiler, p. 307, es importante remarcar la importancia del hecho de que Reuchlin, en 1517, cita como perteneciente al libro III un texto del libro IV? Cfr. más arriba capítulo II, n. 9).

[55] W. Theiler, p. 307, para la cuestión gramatical.

[56] R. B. Rutherford, *Meditations...*, p. 46.

Estos libros se compusieron en el día a día, viniéndose a juntar sin relación aparente un pensamiento determinado con el pensamiento precedente, mientras que el libro I se redactó en un momento preciso, y según un plan preciso.

LOS LIBROS II-XII

Nos hemos preguntado, unos párrafos atrás,[57] si los doce libros que distinguimos hoy correspondían a doce grupos de meditaciones que tuvieran, a ojos de su autor, su propia unidad, definida por uno o varios temas dominantes. Nos dejarían conocer, entonces, algo de las preocupaciones personales de Marco Aurelio, o de sus lecturas del momento. ¿O esta agrupación en doce libros es puramente accidental, y se debe, por ejemplo, a la forma y a las dimensiones del soporte de la escritura? Es evidente que el libro I representa un todo en sí mismo, que responde a una intención muy particular y que es independiente de los otros once libros. Volveremos sobre ello. Pero ¿qué pasa con los libros II-XII?

A primera vista, la división entre estos grupos de meditaciones parece arbitraria: los mismos temas, las mismas expresiones se repiten de un extremo al otro. La estructura ternaria de las disciplinas, que hemos descrito, no tiene ninguna influencia sobre la forma literaria de la obra: sólo se repite de las formas más diversas. En ninguno de estos libros descubrimos un plan preciso, salvo, quizá, en el libro III que, como veremos, se presenta, en cierto sentido, como una serie de ensayos sobre el tema del hombre de bien.

[57] Cfr. más arriba, p. 80.

Sin embargo, un examen atento permite localizar algunas características propias de cada uno de los libros: temas preferidos, un vocabulario especial, la mayor o menor frecuencia de las formas literarias utilizadas (sentencias, por ejemplo, o por el contrario pequeñas disertaciones). Suponemos legítimamente que, si Marco Aurelio compuso sus *Meditaciones* en el día a día, sin duda en los últimos años de su vida, algunas preocupaciones espirituales o algunas lecturas le influyeron de manera diferente según la época de la redacción.

Los temas preferidos en cada libro aparecen a menudo, por otro lado, siguiendo lo que llamaría la «composición entrelazada». Marco Aurelio no reúne los pensamientos que se refieren al mismo sujeto, seguidos unos de otros. Sino que, probablemente al hilo de los días, los entrelaza con otras meditaciones que hablan de una cosa por completo distinta. Dicho de otro modo, después de una interrupción, a veces muy breve, vuelve al tema que atrae su atención durante un periodo determinado. De un extremo al otro de un libro reaparecen de manera intermitente, como un hilo rojo, uno o varios temas precisos.

Los libros II y III tienen una temática muy similar. La muerte se siente en ellos inminente (II, 2; II, 5; II, 6; II, 11; II, 12; II, 14; II, 17); ya no es momento de dispersarse en las lecturas (II, 2 y 3). Marco Aurelio decide no escribir nada que no sirva para la transformación de la vida moral y para la meditación de los dogmas estoicos (III, 14). Es urgente cambiar de vida, sobre todo cuando se han recibido tantas prórrogas por parte de los dioses (II, 4). Una sola cosa cuenta: la filosofía (II, 17, 3). Ésta consiste en las tres disciplinas: mantener el principio director del alma (*hégemonikon*; II, 2, 4) o, lo que viene a ser lo mismo, el alma (II, 16), o incluso, el *daimôn* interior (II,

17, 4; II, 13, 2), limpio de la esclavitud de los falsos pensamientos (II, 2, 4) –es la disciplina del pensamiento o del juicio–, limpio de toda irritación contra los acontecimientos, aceptando la parte que le ha atribuido el destino (II, 2, 4; II, 16, 1-2; II, 17, 4) –es la disciplina del deseo–, limpio, finalmente, de toda acción egoísta o realizada a la ligera y sin objetivo (II, 2, 4; II, 17, 4) –es la disciplina de la acción–. Para esto, hay que formular los dogmas y los principios de vida que nos permitirán practicar las tres disciplinas (por ejemplo, II, 1; II, 14; II, 16; II, 17). El libro III retoma estos mismos temas. Volvemos a encontrar en él la misma atmósfera, la inminencia de la muerte, la decisión de consagrarse a los únicos ejercicios espirituales destinados a transformar la vida moral: «Ya no es momento de vagabundear. Ya no volverás a leer las notas que habías tomado» (III, 14). Encontramos también allí la descripción de lo único necesario, de lo único que cuenta con una urgencia: mantener puro el *daimôn*, el principio director, en el orden del pensamiento, del deseo y de la acción. Es muy interesante, sin embargo, observar que el libro III intenta presentar los temas del libro II de una manera mucho más desarrollada, mucho más elaborada; de modo que, en lo esencial, el libro III se constituye de una serie de pequeñas disertaciones que comparten el mismo tema: la descripción del «hombre de bien» como ideal de vida y la enumeración de los preceptos que permitirán realizar semejante ideal (III, 9-11). Una primera tentativa se presenta en III, 4 (en una cuarentena de líneas); luego, se retoma brevemente en III, 5 (en una decena de líneas); finalmente, se desarrolla de nuevo extensamente en III, 6-8 (en una cuarentena de líneas). El «hombre de bien» que ha preferido su *daimôn* interior a todo, el cual es, en cierto sentido, su sacerdote y su ser-

vidor, alcanza el nivel supremo de felicidad humana que consiste en actuar según la recta razón (III, 7, 2).

Los libros IV-XII son bastante diferentes de los dos libros precedentes. En primer lugar, aunque a veces encontremos en ellos pequeñas disertaciones del mismo género que las del libro III, sobre todo en los libros V, X y XI, la mayoría de las meditaciones se presentan en forma de sentencias breves o impresionantes. Marco Aurelio parece hacer teoría de este género literario cuando evoca «el retiro espiritual en sí mismo», que consiste precisamente en concentrarse en fórmulas «breves y fundamentales» que disiparán toda pena y toda irritación (IV, 3, 1-3).

Algunos temas de los libros II-III siguen presentes en el libro IV; por ejemplo, el de la inminencia de la muerte y el ideal del «hombre de bien» (IV, 17; cfr. IV, 25 y 37):

> No vivas como si fueras a hacerlo diez mil años. Lo inevitable está suspendido sobre ti. Mientras vivas aún, mientras esto aún te sea posible, conviértete en hombre de bien.

Como en los libros precedentes, esta urgencia ya no permite perder el tiempo interesándose por lo que hace o dice el prójimo (IV, 18) y hay que apresurarse hacia el objetivo por el camino más corto (II, 5; IV, 18 y 51).

Pero la noción de *daimôn* desaparece por completo. De hecho, no volverá más que raras veces en las *Meditaciones* (V, 10, 6 y V, 27; VIII, 45, 1; X, 13, 2; XII, 3, 4). Por el contrario, aparecerán algunos temas nuevos, que volverán a encontrarse en todos los libros siguientes; como, por ejemplo, el dilema: «Una providencia o átomos» (IV, 3, 6), del que hemos hablado mucho.

En el libro V, los temas que dominaban los libros II y III desparecen definitivamente. Si, a veces, la muerte to-

davía se menciona como algo inminente que compromete el esfuerzo hacia la perfección, ahora se presenta como una liberación, que hay que alcanzar con paciencia y confianza, que nos desatará de un mundo humano en el que lo único que cuenta, el único valor, la vida moral, se ridiculiza (V, 10, 6 y V, 33, 5).

Otro nuevo tema, Marco Aurelio se exhorta en examinar su conciencia (V, 11): «¿Con qué fin estoy utilizando mi alma en este momento? En toda circunstancia, plantearme esta cuestión». Así se pregunta (V, 31) cómo se ha comportado con los dioses, su familia, sus maestros, sus amigos, sus esclavos. Reconocemos aquí el ámbito de los «deberes» (*kathékonta*), objeto de la disciplina de la acción. Marco Aurelio continúa esbozando una especie de balance de su vida (V, 31, 2) que da a entender, como en V, 10, 6 y V, 33, 5, que será capaz de alcanzar la muerte con serenidad, puesto que tiene todo lo que podía esperar de la vida.

Sobre todo en el libro V, una noción a la que el libro II (II, 9) sólo había hecho una breve alusión, se desarrolla amplia y repetidamente la distinción entre la Naturaleza universal y «mi» propia naturaleza. Esta distinción, como hemos visto,[58] funda la oposición entre la disciplina del deseo, que consiste en consentir en que «sufro» a causa de la Naturaleza universal, y la disciplina de la acción, que consiste en «actuar» en virtud de mi propia naturaleza razonable (V, 3, 2; V, 10, 6; V, 25, 2; V, 27):

> En aquel mismo momento, tengo lo que quiere que tenga en aquel momento la Naturaleza universal y hago en aquel momento lo que mi propia naturaleza quiere que haga en aquel momento. (V, 25, 2)

[58] Cfr. más abajo, pp. 225-229.

Como dice Marco Aurelio, la vía que siguen las dos naturalezas es una y la misma (V, 3, 2), es el camino más recto y corto. Aquí, por otro lado, reaparece, por un momento la noción de *daimôn,* y es muy interesante ver una identificación y una oposición entre el dios «exterior», que es la Naturaleza o Razón universal, y el dios «interior», el *daimôn,* el *hégemonikon,* que es su emanación (V, 10, 6):

> No me ocurrirá nada que no sea conforme a la Naturaleza del Todo. Depende de mí no hacer nada que sea contrario a mi dios y a mi *daimôn.*

Por eso se puede definir la vida moral como «una vida con los dioses» (V, 27):

> Vive con los dioses aquel que les muestra sin cesar un alma que acoge con gozo lo que le ha tocado y, al mismo tiempo, que hace todo lo que quiere el *daimôn* que Zeus [es decir, la Naturaleza universal] ha dado a cada uno como vigilante y como guía y que es una parcela separada de sí mismo: es precisamente el intelecto y la razón de cada uno.

Volveremos a encontrar este tema de las dos naturalezas en otros libros (VI, 58; VII, 55, 1; XI, 13, 4; XII, 32, 3), pero nunca con la frecuencia que se da en el libro V.

Otros temas parecen característicos del libro V. Encontramos en él dos alusiones a una doctrina cosmológica estoica que Marco Aurelio menciona muy raramente, la del eterno retorno. Es habitual representar las metamorfosis de las cosas y el destino de las almas en el interior del «periodo» del mundo en el que vivimos en este momento, sin ocuparse del eterno retorno de dicho periodo. Por otro lado, es lo que hace en primer lugar en V, 13,

donde afirma que cada parte del universo, al nacer y morir, se transforma en otra parte del universo. Pero señala: «Nada se opone a que conservemos este lenguaje, incluso si el mundo se administra según periodos determinados». En este caso, quiere decir que todas las partes del universo se reabsorberán al final de cada periodo en el Fuego-Razón original, antes de renacer a partir de este mismo Fuego en el periodo siguiente. Por otro lado, en V, 32, se aprecia la inmensidad del campo que se abre ante el alma que «sabe», es decir, que acepta la doctrina estoica:

> Conoce el comienzo y el final y la Razón que recorre la sustancia universal y que administra el Todo a lo largo de toda la eternidad según periodos determinados.

Sólo volveremos a encontrar otra alusión al eterno retorno en XI, 1, 3.

Finalmente, se trata también en el libro V un tema autobiográfico importante que constituye un grave problema personal para Marco Aurelio: la oposición entre la corte, donde está obligado a vivir, y la filosofía, a la que querría consagrarse por completo (V, 16, 2). El tema se retomará en el libro VI (12, 2) y en el libro VIII (9).

Las primeras meditaciones del libro VI son un buen ejemplo de esta «composición entrelazada» de la que hemos hablado. En el capítulo I, a partir de la doctrina estoica se explica la constitución de la realidad por la oposición entre la materia del mundo –dócil y dispuesta a toda transformación, y en la que no encontramos así ningún mal– y la «Razón que la dirige» –en la que, igualmente, no hay lugar para el mal–. Después de tres meditaciones muy breves, sin ninguna relación con esta problemática, Marco Aurelio (VI, 5) vuelve al tema del principio: el de

la acción que ejerce sobre la materia la «Razón que la dirige». Esta expresión: «la Razón que dirige o gobierna (*dioikôn logos*)», atestiguada en VI, 1 y VI, 5, no vuelve a encontrarse en ningún otro libro de las *Meditaciones*, salvo a propósito de una cita de Heráclito, en IV, 46, 3. En cierto modo, todo transcurre como si las primeras meditaciones del libro se hubieran inspirado en una lectura referida al tema de la bondad de la Razón que gobierna la materia.

Algunos rasgos personales aparecen también en este libro VI. Marco Aurelio evoca en ellos (VI, 26) su propio nombre: Antonino, que se debe a que Antonio el Piadoso lo adoptara. Distingue también, en cierto sentido, en sí mismo, entre «Antonino», el emperador cuya ciudad es Roma, y el «hombre», cuya ciudad es el Mundo (VI, 44, 6); retoma, en VI, 30, esta distinción entre el emperador y el hombre, recomendándose a sí mismo, no «cesarizarse», no dejar que la púrpura imperial se destiña sobre el hombre; se vuelve entonces hacia el modelo que ha sido para él Antonio el Piadoso, su padre adoptivo: «Haz todo como discípulo de Antonino», y describe algunas de las cualidades que ha admirado en éste y que podrán guiarlo en su manera de vivir y de gobernar.

Más aún que el libro VI, el libro VII da numerosos ejemplos de lo que hemos llamado la «composición entrelazada». Marco Aurelio vuelve con predilección sobre ciertos temas recurrentes, presentes sin duda en todos los otros libros, pero que reaparecen con regularidad de un extremo al otro del libro VII, separados unos de otros por una o varias meditaciones que se refieren a otros temas. De este modo repite en varias ocasiones que tenemos la capacidad de criticar y de modificar los juicios de valor que dirigimos hacia las cosas (VII, 2, 2; VII, 14; VII, 16; VII, 17, 2; VII, 68, 3), que las cosas están sometidas a una

rápida y universal metamorfosis (VII, 10; VII, 18; VII, 19; VII, 23; VII, 25), que buscamos el renombre y la gloria en vano (VII, 6; VII, 10, VII, 21; VII, 62), explica la conducta a seguir y los principios que debemos recordar cuando alguien ha cometido una falta contra nosotros (VII, 22; VII, 26) y, finalmente, exalta la excelencia y la supremacía de la vida moral (es decir, de las tres disciplinas) en relación a todas las otras cualidades (VII, 52; VII, 66-67; VII, 72).

Los capítulos 31 a 51 son muy interesantes porque parecen haber conservado la huella de las compilaciones de notas que realizaba Marco Aurelio. Citas de diferentes autores: Demócrito (VII, 31, 4), Platón (VII, 35; VII, 44-46), Antístenes (VII, 36), Eurípides (VII, 38-42 y VII, 50-51) son, con toda probabilidad, de segunda mano. Por ejemplo, la cita de Antístenes, «Hacer el bien y sin embargo tener mala reputación, es algo que los reyes pueden esperarse», probablemente Marco Aurelio la leyera en las *Declaraciones* de Epicteto que recoge Arriano (IV, 6, 20); tenía tanta más posibilidad de captar su atención, cuanto que podía resumir para él su propia experiencia. En cuanto a las citas de Eurípides, figuraban en un buen lugar en las compilaciones de sentencias. Marco Aurelio, en otro libro (XI, 6), elabora una breve historia del arte dramático, aludiendo sucesivamente a la tragedia, a la comedia antigua y a la comedia nueva. Y, a propósito de la tragedia, señalando que los autores trágicos dan útiles lecciones morales, cita estos tres textos de Eurípides que encontramos en los capítulos 38, 40 y 41, y en los cuales los estoicos reconocerían su propia doctrina: «Si los dioses me han abandonado, así como mis hijos, también esto tiene su razón», «No hay que irritarse contra los acontecimientos, ya que no están allí por nada», y «Cosechar la vida como una espiga inflada de grano; uno continúa siendo, el otro ya no es».

La «composición entrelazada» se utiliza también mucho en el libro VIII. Daremos un sólo ejemplo, pero muy característico. Vemos reaparecer, en este libro, un tema que ya habíamos encontrado, el de la vía recta y corta propia de la naturaleza. La naturaleza humana y razonable sigue su vía, va directa al objetivo, si practica las tres disciplinas (VIII, 7). Este tema, sin embargo, adquiere en este libro un matiz que no encontramos en los otros. Marco Aurelio habla esta vez del movimiento rectilíneo, no sólo de la naturaleza, sino del intelecto. Y, en lugar de hablar de este movimiento propio del intelecto una sola vez, Marco Aurelio vuelve a él en tres ocasiones más en diferentes capítulos, separados entre sí por meditaciones que nada tienen que ver con este tema. Aborda el tema en el capítulo 54, donde se exhorta a sí mismo a respirar, en cierto sentido como el aire que lo envuelve, el intelecto que abarca todas las cosas. Porque, como explica, el poder del intelecto *se difunde por todas partes*, como el aire que los seres respiran. A continuación vienen dos capítulos (55 y 56) que no tienen ninguna relación con este tema. En el capítulo 57, reaparece: el movimiento del intelecto ya no se compara, esta vez, con el del aire, sino con el de la luz del sol que de nuevo, dice Marco Aurelio, *se difunde por todas partes* y se extiende *en línea recta*, iluminando los obstáculos que encuentra, asimilándolos a sí misma. Hay todavía dos capítulos más que hablan de algo completamente distinto; después, en el capítulo 60, volvemos una vez más al mismo tema: el movimiento del intelecto se compara ahora al de una flecha; como ésta, el intelecto se mueve *en línea recta*, hacia un objetivo, cuando se adelanta con prudencia y se detiene a examinar atentamente las cosas. El capítulo 54 sólo habla del intelecto divino en el que participamos; los capítulos 57 y 60 describen, por su par-

te, el movimiento de nuestro intelecto que imita el intelecto divino. Es difícil imaginar que Marco Aurelio abordara tres veces, de esta manera, este tema tan particular, sin que lo hubiera incitado una lectura determinada o, al menos, una preocupación momentánea. Sea como fuere, los capítulos 54, 57 y 60 están estrechamente unidos.

En este libro VIII, el tema de la metamorfosis universal adquiere una forma muy particular. La Naturaleza aparece dotada para utilizar los desperdicios que resultan de su actividad vital y crear con ellos nuevos seres (VIII, 50). Al no tener espacio fuera de sí misma para rechazar los desperdicios, los transforma en su interior y hace de ellos de nuevo su materia (VIII, 18). En cuanto a la naturaleza intelectual o razonable, transforma los obstáculos que se oponen a su actividad en una materia de ejercicio que le permite alcanzar su objetivo, utilizando así lo que se le resiste (VIII, 7, 2; VIII, 32; VIII, 35; VIII, 41; VIII, 47, VIII, 54; VIII, 57).

Señalaremos algunas alusiones autobiográficas: la vida en la corte (VIII, 9) y los discursos en el Senado (VIII, 30). Se evocan figuras de desaparecidos próximos a Marco Aurelio: su madre (VIII, 25) y su hermano adoptivo (VIII, 37). Las invitaciones al examen de conciencia, que aparecen en el libro V, vuelven varias veces (VIII, 1 y 2), unidas al tema de la inminencia de la muerte (VIII, 1; VIII, 8; VIII, 22, 2).

Si bien el libro IX, como los libros IV, VI, VII y VIII, está compuesto, en casi su totalidad, de sentencias breves, también contiene cinco desarrollos bastante largos que van de una treintena a una cuarentena de líneas y que no tienen, o tienen pocos, paralelismos en el resto de la obra. En IX, 1, Marco Aurelio demuestra de una manera rigurosa que las faltas que se cometen en las tres disciplinas –la

de la acción, el pensamiento y el deseo– constituyen faltas de impiedad y de injusticia con respecto a la más venerable de las divinidades: la Naturaleza. En IX, 3, se desarrolla una reflexión sobre la muerte: la disolución del cuerpo no sólo se espera, sino que se percibe como una liberación, igual que en el libro V. Quizá haya una notación autobiográfica, como habremos de repetir, cuando Marco Aurelio habla de la lasitud que produce el desacuerdo de la vida en común (IX, 3, 8) y ruega a la muerte que venga lo más rápido posible. En IX, 9, el razonamiento establece que cuanto más nos elevamos en la jerarquía de los seres, más se acrecienta la atracción recíproca. En IX, 40, se examina el tema de la oración. En IX, 42, finalmente, se reflexiona sobre cómo remediar la tentación de la cólera.

Quizá haya también algunos rasgos autobiográficos: la evocación rápida de su infancia (IX, 21), una posible alusión a la peste que asola el Imperio (IX, 2, 4) y, sobre todo, una importante reflexión sobre la manera de gobernar (IX, 29).

Encontramos en este libro términos de vocabulario propios. Por ejemplo, Marco Aurelio no emplea en ningún otro libro la expresión *ektos aitia*, la «causa exterior», para designar la causalidad del Destino y de la Naturaleza universal (IX, 6 y IX, 31).

En un contexto completamente distinto, el de las relaciones con el prójimo, el libro IX es el único, entre todos, que se refiere al modelo de los dioses, quienes, a pesar de las faltas de los hombres, conservan su benevolencia hacia ellos y los socorren en el ámbito de las cosas que para los estoicos son, sin embargo, indiferentes y no tienen valor moral: la salud y la gloria, por ejemplo (IX, 11 y IX, 27). También el emperador deberá estar atento a los deseos de los hombres que no viven conformes a la filosofía.

El libro IX insiste con predilección en la necesidad de «penetrar en el principio director del alma de los otros», para comprender los móviles por los que actúan de determinada manera y excusarlos (IX, 18; IX, 22; IX, 27; IX, 34).

En el libro X, el número de los desarrollos más largos (de cinco a treinta líneas) se aumenta de manera evidente, y encontramos en él muchos menos ejemplos de «composición entrelazada». No obstante, señalaremos, al menos, la recurrencia del tema sobre la visión realista de los otros hombres (X, 13 y X, 19): para juzgarlos en su justo valor hay que observarlos o imaginarlos cuando comen, cuando duermen, cuando se acoplan o van al retrete.

Tenemos la impresión de escuchar una confidencia del emperador cuando evoca (X, 36) a la gente que cuchichea alrededor de un lecho de muerte que podría ser la suya: «Este maestro de escuela por fin nos dejará respirar».

En este libro es en el único donde se emplea la palabra *theôrétikon*; por una parte, en X, 9, 2, donde se afirma la importancia de los fundamentos *teóricos* de la acción; por otra parte, en X, 11, 1, donde Marco Aurelio se recomienda a sí mismo adquirir un método *teórico* para practicar el ejercicio espiritual, que consiste en reconocer la metamorfosis universal de todas las cosas: esto significa que hay que basarlo en dogmas sólidos y bien asimilados. Este libro es también el único en el que se compara la razón y el intelecto, que toma todos los acontecimientos como alimentos para su vida moral, con un estómago sano que los asimila todos (X, 31, 6 y X, 35, 3).

El libro XI se divide en dos partes: por una parte, los veintiún primeros capítulos; por otra, los dieciocho últimos, que son una compilación de citas, de notas de lectura, comparables al grupo del mismo género que hay en mitad del libro VII. ¿Por qué se encuentra en este lu-

gar? Es imposible decirlo. Entre estos textos, al menos ocho provienen de las *Declaraciones* de Epicteto que recoge Arriano. El resto son citas de Homero, de Hesíodo, fragmentos de poetas trágicos y recuerdos de lectura.

En la primera parte del libro, los largos desarrollos (14) son mucho más numerosos que las frases cortas (7). La «composición entrelazada» apenas se utiliza y hay pocos temas recurrentes, salvo el de la libertad que poseemos de criticar y de suspender nuestros juicios sobre los acontecimientos y las cosas, que vuelve a encontrarse de una forma casi idéntica en dos textos (XI, 11 y XI, 16, 2):

> Las cosas no vienen hasta nosotros, sino que permanecen inmóviles en el exterior.

Varios de los largos desarrollos no tienen paralelismos en el resto de la obra: por ejemplo, la descripción detallada de las propiedades del alma razonable (XI, 1), el método de división de los objetos y de los acontecimientos (XI, 2), la historia de la tragedia y de la comedia (XI, 6) de las que hemos hablado más arriba, la descripción de la esfera luminosa del alma (XI, 12) y la de la verdadera sinceridad que no podemos no sentir de inmediato, como el mal olor de un hombre (XI, 15), la larga enumeración de dogmas que pueden curarnos de la cólera (XI, 18). Por su contenido y su forma el libro XI es, pues, muy diferente de los otros libros.

El libro XII tiene también expresiones características. Por ejemplo: «...despojados de sus cortezas», *gumna tôn phloiôn*, vuelve sobre ello dos veces. Por una parte, la mirada divina ve los principios directores de las almas «despojadas de sus cortezas» (XII, 2) y, por otra parte, hay que ejercitarse en ver, «despojados de sus cáscaras», los ele-

mentos de los seres que tienen un valor causal, es decir, precisamente los principios directores de las almas (XII, 8). Este tema de la separación del centro del alma de todas sus capas es, por otro lado, uno de los motivos principales del libro. Se esboza desde el primer capítulo por la invitación a reconocer como único valor el *hégemonikon*, el principio director del alma; se desarrolla en el capítulo 2 (no ver, como Dios, más que el *hégemonikon*) y el capítulo 3 (separar del intelecto, de la facultad de pensar, de la parte directriz del alma, todo lo que le es extraño). Volvemos a encontrarlo en el capítulo 8 (véase, despojados de sus cáscaras, los elementos que tienen valor causal, es decir, los principios directores de las almas), en el capítulo 19 (tomar conciencia de lo que hay de más noble y divino en nosotros) y, finalmente, en el capítulo 33 donde el emperador se interroga sobre el uso que hace de la parte directriz de su alma: «Todo depende de esto».

Aparece, pues, la noción de elemento con valor causal (*aitiôdés*). Esta noción se opone para Marco Aurelio a la noción de elemento material (*hulikon*). Es ésta, como hemos dicho, una de las oposiciones fundamentales de la física estoica. Sin embargo, para el emperador, sobre todo una formulación del ejercicio espiritual, descrito de manera recurrente en el libro XII; y consiste para el intelecto, para la parte directriz del alma, en tomar conciencia de sí mismo como elemento causal, determinante, dirigente, a fin de distinguirse y de separarse del elemento material: es decir, no sólo del cuerpo, sino de todo lo que no depende de nosotros (cfr. XII, 3). Por eso, esta oposición entre lo «causal» y lo «material» es recurrente en el libro XII (XII, 8; XII, 10; XII, 18; XII, 29).

Estos breves análisis, sin duda un poco fastidiosos, permitirán quizá al lector descubrir, casi en cada uno de

los libros, un vocabulario característico, temas recurrentes, que llevan a pensar que cada uno forma una unidad relativamente autónoma. Si es cierto que, como hemos dicho, hay muchas repeticiones literales a lo largo de las *Meditaciones*, también es cierto que observamos particularidades propias en cada libro.

Los tres últimos capítulos del libro XII, y al mismo tiempo de toda la obra, están consagrados a la muerte. El último, que en forma de diálogo, resulta particularmente conmovedor (XII, 36):

¡Oh, hombre, has interpretado tu papel de ciudadano en esta gran Ciudad! ¿Qué te importa haberlo interpretado durante cinco o cien años? Porque lo que se distribuye según las leyes es igual para todos. ¿Qué hay, pues, de terrible, si debes abandonar esta Ciudad expulsado, no por un tirano, un juez injusto, sino por la Naturaleza que te había introducido en ella, como el pretor despide al actor que había contratado?

¡Pero si he interpretado tres actos y no cinco!

Tienes razón, pero, en la vida, tres actos forman una pieza completa. Porque lo que constituye la pieza completa, lo determina Aquel que es la causa tanto de la constitución como de la disolución de tu ser. Tú no eres causa ni del uno ni del otro. Parte, pues, con serenidad. Ya que Aquel que te despide lo hace con serenidad.

Es intencionado, se ha dicho,[59] que las *Meditaciones* se acaben con la palabra «serenidad». Quizá. Pero, ¿quién la ha situado al final? ¿El propio Marco Aurelio, previendo su muerte inminente? ¿El que ha editado sus meditaciones, desplazando una meditación allí? Estas palabras se hacen eco de las primeras páginas del libro II (3, 3):

[59] W. Theiler, p. 347.

«No morir murmurando, sino verdaderamente en la serenidad, y dando gracias a los dioses por ello desde el fondo del corazón».

Entrevemos así, aunque de una manera muy hipotética, que entre estos once libros (II-XII) que son grupos de meditaciones escritas en el día a día, quizá se hayan introducido un cierto orden, ciertas correspondencias. Sin duda, en una obra donde el pensamiento de la muerte desempeña un papel tan considerable, no es extraño encontrarla, ya sea en las primeras o en las últimas líneas, sin que haya el menor artificio de composición. Por otro lado, nos preguntaremos por qué, al principio de los libros III, VIII, X y XII, volvemos a encontrar, situados de algún modo en un lugar de elección, exámenes de conciencia inspirados, de manera análoga, por la inminencia de la muerte, como si el autor o el editor hubiera querido ofrecer, en cierto sentido, una introducción a las meditaciones que siguen. Marco Aurelio se exhorta allí a la conversión inmediata porque teme que, incluso antes de la muerte, sus capacidades intelectuales se debiliten y no le permitan seguir viviendo una vida moral: está todavía lejos de haber llegado a ser un filósofo y, finalmente, reconoce que lo que más tiene que temer no es dejar de vivir, sino no empezar a vivir (XII, 1, 5). De ahí, la melancólica interrogación al principio del libro X:

> ¿Alguna vez serás, alma mía, buena y simple, una, desnuda, más luminosa que el cuerpo que te circunda? ¿Alguna vez serás colmada, sin necesidad, sin pesar, sin deseo...? ¿Alguna vez estarás, por fin, contenta con lo que te ocurre en el presente?

Por regla general, nunca una sentencia breve aparece al comienzo de un libro. Los libros II-XII se abren siempre

sobre un desarrollo relativamente largo, de cinco a treinta y cinco líneas. Los libros II y V comienzan ambos con un ejercicio que debe practicarse por la mañana: «Desde la aurora...», «Por la mañana, cuando te cuesta levantarte...». Las disertaciones relativamente largas sobre el alma razonable (XI, 1) y sobre la impiedad con respecto a la naturaleza (IX, 1) parecen haberse situado también al principio de los libros a causa de la importancia de los tema tratados.

Las frecuentes repeticiones que observamos en las *Meditaciones* dejan suponer, como hemos dicho, que se compusieron en el día a día. No obstante, estos débiles indicios que acabamos de enumerar muestran quizá ciertos hábitos de Marco Aurelio: empezar, por ejemplo, un nuevo cuaderno de notas con un determinado tipo de exhortación. Sea como fuere, estos pequeños detalles merecían, creo, señalarse para incitar a investigaciones más profundas.

EL RECUERDO DE LOS DESAPARECIDOS

Las *Meditaciones*, como hemos visto, están dominadas, de un extremo al otro, por el pensamiento de la muerte. La muerte aparece sucesivamente como algo inminente que puede impedir a Marco Aurelio elevarse, por fin, a la vida filosófica, como un fenómeno de la naturaleza no más extraordinario que los demás, pero también una liberación que desligará a Marco Aurelio de un mundo donde los hombres ignoran el único valor, el de la virtud y el bien moral.

Las *Meditaciones* son también, de principio a fin, un ejercicio de preparación para la muerte que comporta, entre otras cosas, la evocación de los hombres célebres del tiempo pasado que, a pesar de su poder, su saber y su re-

nombre, están muertos al igual que el resto. Como hará François Villon, Marco Aurelio compone así su *Balada de los señores de antaño.* Si bien todavía no dice: «¿Pero dónde está el paladín Carlomagno?», evoca, en todo caso, a Alejandro –y su arriero–, a Arquímedes, a Augusto, a César, a Crisipo, a Creso, a Demócrito, a Epicteto, a Eudoxo, a Heráclito, a Hiparco, a Hipócrates, a Menipo Filipo, a Pompeyo, a Pitágoras, a Sócrates, a Tiberio, a Trajano y a todos los que no son más que nombres de leyenda (VIII, 25, 3) o poco referidos: Cesón, Voleso, Dentato, Escipión, Catón (IV, 33, 1). Habla también de personas menos nobles, pero que tuvieron su hora de celebridad, como los mimógrafos Filistión, Febo u Origanion (VI, 47, 1). Piensa también en la multitud de anónimos, médicos, astrólogos, filósofos, príncipes, tiranos de antaño o incluso habitantes de Pompeya (IV, 48, 1; VIII, 31, 2), de Herculano o, finalmente, la gente que vivía en tiempos de Vespasiano, en la época de Trajano: todos llevados por la muerte.

Sueña también con los personajes que conoció a lo largo de su vida. Lucio Vero, su hermano adoptivo, que reinaba con él, murió relativamente joven. Se casó con Lucilla, una de las hijas de Marco Aurelio. Pero antes de este matrimonio tuvo, durante su estancia en Antioquía, una amante, Pantheia, originaria de Esmirna cuya figura evoca el escritor Luciano de una manera muy graciosa, hacia el 163 o 164, en dos obras: *Las Imágenes* y la *Defensa de las Imágenes.* ¿Era tan bella, tan cultivada, tan buena, tan simple, tan dulce, tan benevolente como dice Luciano? Era sin embargo difícil, sin que pareciera que se burlaba de ella, que hubiera inventado que cantaba acompañándose de la cítara, que se expresaba en jonio, que era modesta y simple con los que se le acercaban y que sabía reírse de los elogios de Luciano. ¿Qué se hizo de Panteia después de la

boda de Lucila? ¿Permaneció en las proximidades de Lucio, que no pareció molestarse, si creemos en las habladurías de la *Historia Augusta*, para traer de Antioquía a Roma una tropa de libertos con quien tenía una vida feliz?[60]

En todo caso es bastante conmovedor encontrar esta figura de Panteia en las *Meditaciones*, lo que da a entender que permaneció cerca de Lucio Vero hasta su muerte y que ella misma falleció algunos años después que su amante (VIII, 37):

> Pantheia y Pérgamos [¿probablemente un favorito de Lucio Vero?] siempre están sentados junto a las cenizas de Vero. ¿O bien Chabrias o Diotimos junto a las de Adriano?
>
> ¡Es ridículo! [Probablemente porque están muertos ellos también.]
>
> E incluso si siempre hubieran estado sentados allí, ¿los difuntos se habrían dado cuenta? Y si los difuntos se daban cuenta, ¿los difuntos experimentarían placer? Y si los difuntos experimentasen placer, quienes están sentados cerca de sus cenizas, ¿serían por ello inmortales? No está fijado por el Destino que aquellos que estaban sentados allí debían convertirse también ellos en viejas, en viejos y finalmente morir? ¿En qué se convertirán entonces los difuntos, si aquellos que estaban sentados junto a sus cenizas también están muertos?

El libro VIII evoca una situación análoga, vivos llorando a muertos a quienes lloramos poco tiempo después (VIII, 25): la madre de Marco Aurelio, Lucila, que perdió a su marido Vero y que murió a su vez; Secunda, la mujer de Máximo, uno de los amigos y maestros de Marco Aurelio,[61] difunta a su vez, después de haber sepultado a

[60] *Historia Augusta, Lucio Vero*, VIII, 7-11, p. 224.
[61] Cfr. más arriba, pp. 61-64 y más abajo, p. 440.

Máximo; Antonino, el padre adoptivo de Marco Aurelio, que decretó la apoteosis de Faustina, su esposa, y que no le sobrevivió sino poco tiempo. Marco Aurelio evoca también a uno de sus maestros en retórica, Caninio Celer,[62] que había sido el secretario del emperador Adriano y que quizá hubiera pronunciado un elogio fúnebre de Adriano. También él desapareció en el momento en que Marco Aurelio escribe este texto. Asimismo, encontramos en este contexto a un tal Diotimos, un liberto de Adriano sin duda, el mismo que Marco Aurelio había evocado sentado junto a la urna funeraria del emperador Adriano, en la descripción antes citada (VIII, 37).

También en otro lugar Marco Aurelio hace volver ante sus ojos toda suerte de personajes que conoció y que nos resulta difícil identificar.

Pero es, sobre todo, en el libro I donde Marco Aurelio evoca a los desparecidos que le habían sido caros: sus padres, sus maestros, Antonino el Piadoso, su hermano adoptivo Lucio Vero y Faustina la emperatriz. Ninguna melancolía, esta vez, en estas páginas que no retienen más que las virtudes de los seres que el emperador conoció y amó. Y, sin embargo, es inevitable pensar que el emperador sueña con aquellos a quienes amó, y cuya partida lo dejó profundamente solo, con nostalgia.

[62] Sobre este Caninius Celer, cfr. G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, p. 53 (cfr. *Historia Augusta, MA*, II, 4, p. 136; Filostrato, *Vida de los sofistas*, II, § 524, p. 94). El Adriano del que habla aquí Marco Aurelio no puede ser el retórico Adriano de Tyr, como piensa Dalfen, p. 69, ya que este retórico murió mucho después de Caninio Celer y estaba vivo en el momento en que Marco Aurelio escribía (cfr. Filostrato, *Vida de los Sofistas*, II, § 590, p. 232).

LAS «CONFESIONES» DE MARCO AURELIO

En cierto sentido, el libro I representa las «Confesiones» de Marco Aurelio al estilo de las de San Agustín, no son impúdicas[63] como las de Jean-Jacques Rousseau, sino una acción de gracias por los beneficios recibidos de los dioses y de los hombres.[64] El libro termina con esta fórmula: «Todo esto pide el socorro de los dioses y de la Buena Fortuna». Apunta sobre todo al capítulo 17 que enumera las gracias particulares concedidas por los dioses, pero es válida también para todo el libro, porque gracias al «socorro de los dioses y de la Buena Fortuna» Marco Aurelio cree haber tenido la suerte de tener los padres, los maestros y los amigos que ha tenido.

El libro tiene una estructura muy particular. En dieciséis capítulos de extensión desigual el emperador evoca a dieciséis personas con las que el Destino lo ha puesto en relación y cada una de las cuales ejemplificó para él determinadas virtudes, sea de una manera general, sea en determinada circunstancia, o que le dieron un consejo que lo influyó intensamente. El capítulo decimosexto enumera los beneficios con los que los dioses los colmaron a lo largo de su vida, haciendo que se encontrase con determinada persona o frente a determinado acontecimiento. Los dieciséis capítulos y del decimoséptimo se hacen, así, eco a menudo.

[63] En francés se distingue la confesión en sentido estricto de la simple confesión intrascendente con los vocablos «confession» y «aveu», respectivamente. (*N. de la T.*)

[64] Cfr. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Agustin*. París, 1968, pp. 12-29.

Los primeros dibujan la historia de una vida que fue también un itinerario espiritual. En primer lugar está la infancia, rodeada de las figuras tutelares del abuelo Annio Vero, del padre fallecido muy pronto, de la madre, del bisabuelo Catilio Severo y del preceptor, un tal Diogneto.

Después está el descubrimiento de la filosofía, con Junio Rústico y los profesores Apolonio y Sexto. Esto es tan importante para Marco Aurelio que cambia el orden cronológico, situando después de los filósofos al profesor de gramática, Alejandro de Cotiaeum, y al profesor de retórica, Frontón. Pasamos a continuación a los amigos, los allegados de Marco Aurelio, que evoca porque fueron para él modelos o maestros de filosofía: Alejandro el Platónico, su secretario para la correspondencia griega; Cina Catulo, un estoico; Claudio Severo, de quien se queda, sobre todo, con lo que le dijo sobre los héroes de la tradición republicana; Claudio Máximo, otro hombre de estado, estoico. El capítulo dieciséis contiene un largo retrato del emperador Antonino el Piadoso. Tras vivir con él durante veintitrés años, desde la edad de diecisiete años hasta su accesión al imperio a la edad de cuarenta años, Marco Aurelio observó mucho a su padre adoptivo y padeció profundamente su influencia.

El capítulo 17, al enumerar las gracias que los dioses otorgaron a Marco Aurelio, hace reaparecer a algunos de estos personajes: en particular a Antonino el Piadoso, a sus padres, a su madre y a tres filósofos o amigos, Apolonio, Rústico y Máximo. Asimismo, recuerda a la concubina del abuelo, a dos «tentaciones» –Benedicta y Teodoto–, a su hermano adoptivo Lucio Vero y a Faustina, la emperatriz, esposa de Marco Aurelio.

Es muy probable que muchos otros personajes desempeñaran un rol capital en la vida de Marco Aurelio. He-

rodes Ático, por ejemplo, el «multimillonario antiguo»,[65] tan poderoso en Atenas, retórico de tanto renombre, que había sido su profesor de retórica, todavía no aparece en este libro. Esta omisión tal vez se deba a dos razones. En primer lugar, el personaje es dudoso. Sin duda, Marco Aurelio siente un gran afecto por él y lo cuida en los dos procesos en los que Herodes está implicado, sobre todo durante su comparecencia, en el 174, en el cuartel general del emperador en Esmirna a causa de las acusaciones que los atenienses habían dirigido contra él.[66] No obstante, ¡Marco Aurelio no puede evitar reconocer que Herodes es verdaderamente un modelo de vida filosófica! En segundo lugar, en el libro I, el emperador sólo habla, según parece, de difuntos. Ahora bien, Herodes morirá en el 179. Suponemos, entonces, que el libro I se escribió entre el 176 y el 179, quizá en Roma en el 177 o el 178.

Para entender bien la manera en que Marco Aurelio redactó el libro I, quizá nos baste con examinar cómo evoca la figura de Frontón, su profesor de retórica latina. Cuando leemos la correspondencia intercambiada entre Frontón y Marco Aurelio, da la impresión de que les

[65] Cfr. P. Graindor, *Un milliardaire antique: Herode Atticus et sa famille*, El Cairo, 1930; W. Ameling, *Herodes Atticus*, 2 vol., Hildesheim, 1983.

[66] Sobre los documentos que poseemos sobre este proceso, cfr. J. H. Oliver, *Marcus Aurelius, Aspects of Civil and Cultural Policy in the East*, en *Hesperia*, Supl. XIII, 1970. Trad. francesa de los documentos de S. Follet, «Carta de Marco Aurelio a los atenienses (EM 13366): nuevas lecturas e interpretaciones», *Revista de filología*, LIII, 1979, pp. 29-43. Sobre el primer proceso, cfr. Frontón, *Ad Marc. Caesar*, III, 3 ss., p. 37, 5 ss. Van den Hout, vol. I, p. 59 ss. Haines. Sobre las relaciones entre Marco Aurelio y Herodes Atticus, G. W. Bowersock, *Greek Sophists* (citado n. 62), pp. 49 y 94-100.

unía una estrecha amistad, y había entre ellos intercambio perpetuo de ideas, de consejos y de servicios. Lo esperable sería que en el libro I le dedicara una larga estrofa sobre el maestro venerado. Sin embargo, el emperador sólo escribe tres, mientras que de que se siente en deuda con Rústico habla en trece. ¿Y qué le han reportado todos esos años de trabajo y de intimidad con Frontón? Dos cosas, que nada tienen que ver con la retórica (I, 11):

Haber aprendido cómo la tiranía conduce a la maldad envidiosa, a los caprichos, al disimulo y cómo, en general, aquellos a quienes aquí llamamos patricios están, en cierto sentido, carentes de afecto.

La apreciación sobre los patricios está atestiguada en la correspondencia con Frontón. Y esto muestra que, detrás de cada nota de Marco Aurelio, hay, ciertamente, un hecho preciso. Frontón escribe, por ejemplo, al emperador Lucio Vero para recomendarle a uno de sus discípulos, Gavio Claro y lo elogia: conciencia, modestia, reserva, generosidad, simplicidad, continencia, veracidad, una rectitud muy romana,

una ternura de afecto (*philostorgia*) que no sé si es romana pues en toda mi vida en Roma no hay ni una sola cosa que haya encontrado con menos frecuencia que un hombre que tuviera sinceramente ternura y afecto. No me costaría creer, ya que verdaderamente no se encuentra a nadie en Roma que tenga ternura de afecto pues no hay palabra latina para designar esta virtud.[67]

[67] Frontón, *Ad Verum Imper.*, I, 6, p. 111, 17 Van den Hout; vol. II, p. 154 Haines.

Escribiendo al procónsul Loliano Avito para recomendarle a Licinio Montano, hace una enumeración similar: «Es sobrio, honesto, tierno en sus afectos (*philostorgus*)», señalando una vez más que no hay palabra latina para esto.[68] A su vez, Marco Aurelio, escribiendo en latín a su maestro, añade en griego: *philostorge anthrope*, como si efectivamente no hubiera una correspondencia latina de la palabra griega.[69] Nos preguntaremos si, en esta apreciación, no hay cierto rastro de resentimiento del provincial Frontón y del *homo novus* con respecto a la vieja aristocracia romana. Pero, sea como fuere, la apreciación de Frontón sorprendió a Marco Aurelio y suponemos que también él notaba esta falta de ternura de corazón en la clase dirigente. En las *Meditaciones* se exhortará varias veces a la ternura de afecto (VI, 30, 2; II, 5, 1, XI, 18, 18) y, en el libro I, señala la *philostorgia* de su maestro Sexto.

En cuanto a las declaraciones sobre esta corrupción de una monarquía tirana, basada en el abuso de poder para placer propio, no tenemos ningún texto de Frontón al respecto. Tal vez lo hablaran en una conversación, o estudiara con el maestro un texto de la literatura latina sobre este tema. En cualquier caso, el emperador se quedó con que el ejercicio egoísta del poder conduce a la maldad, a la inconstancia, al disimulo. Como bien señaló R. B. Rutherford,[70] al emperador le impresionó tanto este idea, precisamente por ser emperador, es decir, alguien que puede fácilmente convertirse en tirano, que es «el tirano

[68] Frontón, *Ad Amicos*, I, 3, p. 173, 28 Van den Hout; vol. I, p. 280 Haines.

[69] Frontón, *De feriis Alsiensibus*, 4, p. 234, 13 Van den Hout, vol. II, p. 18 Haines.

[70] R. B. Rutherford, *Meditations...*, p. 229.

en potencia» y, en varias ocasiones, en las *Meditaciones* se cuestiona a sí mismo para saber si no tiene en ese momento un alma tiránica, sobre todo en IV, 28, donde parece que hay una especie de descripción del carácter tiránico.

Carácter negro, afeminado, duro, salvaje, bestial, pueril, cobarde, falso, bufón, mercenario, tiránico.

En otro pasaje, los tiranos, como Falaris y Nerón, aparecen como títeres de quienes tirasen sus tendencias desordenadas, como bestias feroces y andróginas (III, 16).

Así, de frecuentar a Frontón largo tiempo, Marco Aurelio no puede o no quiere retener más que dos enseñanzas morales. No evoca ninguna virtud, ningún rasgo de carácter digno de ser mencionado.

Esto significa que el libro I no es una compilación de recuerdos en la que el emperador haría revivir, tal y como eran, a quienes conoció, sino una especie de balance preciso de lo que recibió de aquéllos que desempeñaron un papel en su vida. Por el estilo del libro, se asemeja al inventario de una herencia o de un reconocimiento de deuda.[71] Al principio de cada capítulo hay, en primer lugar, una especie de etiqueta: «De mi abuelo Vero...», «De mi madre...», «De Sexto...», «De Frontón...». Luego se enumeran las cualidades admiradas, las enseñanzas recibidas, las acciones ejemplares. Gramaticalmente, todo esto se expresa con adjetivos neutros sustantivados o con una proposición infinitiva. Así pues casi no hay verbos en modo personal. Marco Aurelio no dice: «De mi abuelo he admirado, o me he llevado, o he aprendido», sino: «De

[71] Sobre el libro I de las *Meditaciones* cfr. el excelente libro de F. Martinazzolli, *La «Successio» di Marco Aurelio*, Bari, 1951.

mi abuelo Vero: el buen carácter y la ausencia de cólera».

Este balance concierne a las virtudes que Marco Aurelio ha visto ejercer en otros, los consejos que ha escuchado, determinados hechos, determinados ejemplos significativos que le impresionaron y, finalmente, los beneficios que recibió.

La personalidad de algunas de las figuras evocadas desaparece detrás de los consejos que dieron al emperador. No menciona ninguna virtud en particular de su preceptor, de Diogneto, de Rústico o de Frontón. Esto no significa que no tuvieran cualidades morales, sino que no son esas cualidades las que influenciaron a Marco Aurelio. Lo que «hizo» a Marco Aurelio, por ejemplo, fueron las reprimendas que Rústico le dirigió respecto a su carácter y es el hecho de que le transmitiera las conversaciones de Epicteto.

Sobre otras figuras, como la de su madre, el emperador evoca las virtudes que fueron para él, evidentemente, ejemplos (I, 3):

> De mi madre: la piedad, la disposición a dar generosamente, el horror no sólo de hacer el mal, sino de desear el mal de alguna cosa. Además, la frugalidad en el régimen de vida, muy lejos de la manera de vivir de los ricos.

Lo mismo ocurre con Claudio Máximo, cuya personalidad fue para él ejemplar: dominio de sí; tranquilidad de alma en las adversidades; dulzura y dignidad; reflexión en la ejecución de un proyecto; concordancia entre las palabras, las acciones y la conciencia moral; cualidad de no extrañarse por nada, de no asustarse por nada, de permanecer igual a sí mismo; benevolencia, indulgencia, veracidad, espontaneidad en la acción, arte de bromear.

Y están aquellos de cuyas enseñanzas y virtudes aprendió Marco Aurelio; como Severo que era benevolente, liberal, franco, y que descubrió a Marco Aurelio toda la tradición filosófica de resistencia a la tiranía.

A través de este catálogo de virtudes y de enseñanzas, la vida de Marco Aurelio se esboza a grandes rasgos. Gracias a su bisabuelo, se benefició de una enseñanza privada; gracias a su preceptor, aprendió a no entusiasmarse con las facciones de los juegos de circo –los Verdes y los Azules– y a no apasionarse con uno u otro partido de gladiadores. Diogneto lo desvió de las futilidades, de las supersticiones, de los juegos con las codornices y le descubrió el sabor de la vida a la espartana. Rústico le hizo descubrir la necesidad de que debía corregir su carácter. Enseñándole filosofía le impidió, al mismo tiempo, dejarse arrastrar a redactar discursos filosóficos teóricos o protrépticos, o a extraviarse en una ascesis ostentativa. También le hizo renunciar a la retórica y a la poesía, y le enseñó la simplicidad del estilo, en particular, con el ejemplo de una carta que había escrito a la madre de Marco Aurelio. Le enseñó a leer los textos filosóficos y, sobre todo, le dio a conocer las notas que tomó en el curso de Epicteto. De los otros maestros de filosofía, Apolonio y Sexto, el emperador también obtuvo más ejemplos de vida que enseñanzas precisas.

De Alejandro el Gramático, Marco Aurelio aprendió el arte de reprender sin vejar, de hacer tomar conciencia de una falta de manera indirecta. Gracias a que frecuentó a su secretario Alejandro, llamado «el platónico», para la correspondencia griega, el emperador aprendió a no zafarse ante los deberes para con el prójimo, por ejemplo, pretextando que no hay tiempo para responder a las cartas. Y de sus tres amigos, Catulo, Severo y Máximo, lo

ejemplar eran sus virtudes. Por otro lado, Marco Aurelio debe a Severo el descubrimiento de cierta actitud política, de la que volveremos a hablar: la monarquía que respeta la libertad de los sujetos.

Y, finalmente, está la figura de Antonino, que reveló al futuro emperador, y por su comportamiento, los rasgos del príncipe ideal.

El capítulo 17, que celebra los beneficios recibidos de los dioses, permite a Marco Aurelio recorrer de nuevo las etapas de su vida.

Durante su infancia, después de la muerte de su padre, vivió algún tiempo en la morada de su abuelo, Annio Vero. Fue para él, según parece, un periodo de tentaciones, y da gracias a los dioses

por no haber sido educado demasiado tiempo en casa de la compañera de mi abuelo, por haber podido salvaguardar la flor de mi juventud, por no haber alcanzado la virilidad de forma prematura, sino de haber incluso excedido el tiempo para esto.

A continuación viene la juventud, tiempo en que lo adopta el Emperador Antonino el Piadoso, a la edad diecisiete años (año 138). El descubrimiento principal que Marco Aurelio hizo entonces sigue siendo el de la simplicidad (I, 17, 5):

Someterme a un príncipe que debía liberarme de toda altivez y hacerme descubrir que es posible vivir en la corte sin necesidad de guardaespaldas, ni de vestidos extraordinarios, ni de lámparas de pie y las estatuas que les corresponden, ni en general de la pompa de este género, pero que se puede muy bien restringir a un género de vida muy próximo al de un particular, sin tener por ello menos dignidad y celo para consagrarse como un soberano sobre lo que debe ser hecho por el bien público.

La adopción dará a Marco Aurelio un hermano adoptivo, Lucio Vero (I, 17, 6), y agradece a los dioses haber encontrado a

> un hermano así que, por su carácter, podía incitarme a cuidar de mí mismo y que, al mismo tiempo, me hacía feliz por su deferencia y su afecto.

Pronto vendrá el matrimonio con Faustina (año 145) que Marco Aurelio evocará más adelante. Piensa en los hijos que tuvo, «que no estaban ni mal dotados, ni contrahechos».

Es también el periodo en que estudia retórica con Frontón y Herodes Ático, a los que Marco Aurelio, en este capítulo, no hace ninguna alusión. El éxito en este ámbito podría haberlo alejado de la filosofía, pero, una vez más, los dioses velaron por él (I, 17, 8):

> No haber hecho demasiados progresos en retórica, en poesía y en las otras ocupaciones en las que quizá me habría quedado, si hubiera sentido que hacía buenos progresos.

En todo caso, gracias a los dioses, hizo lo posible por recompensar a sus maestros (I, 17, 9):

> Haber tomado la delantera para establecer a mis maestros en el cargo honorífico que, me parecía, deseaban, y no haberlos dejado con la simple esperanza de que lo haría más tarde, ya que todavía eran jóvenes.

A continuación viene lo principal, la filosofía y su práctica (I, 17, 10):

Haber encontrado a Apolonio, Rústico, Máximo. Haber tenido representaciones vivas y frecuentes de lo que significa «la vida según la naturaleza» de modo que, en tanto que depende de los dioses y de las comunicaciones, de los refuerzos, de las inspiraciones que vienen de arriba, nada me impide vivir ahora «según la naturaleza»; pero estoy muy alejado de ella por mi culpa, porque no presto atención a las llamadas, qué digo, a las enseñanzas, que vienen de los dioses.

Así, las gracias divinas le ayudaron a practicar la filosofía, pero también a resistir a las tentaciones de lujuria y cólera o a las fatigas de la vida imperial (I, 17, 12):

Que mi cuerpo haya resistido tanto tiempo una vida así.

Esta breve apreciación quizá da a entender los sufrimientos de la campaña sobre el Danubio.

No haber tocado ni a Benedicta ni a Teodoto sino, también más tarde, cuando me alcanzaron las pasiones del amor, haber podido curarme de ellas.

Marco Aurelio no fue el estoico impasible que cabría imaginarse. Evidentemente, tuvo amores juveniles, como Benedicta y Teodoto, dos personajes de los que no sabemos nada, que quizá conociera durante la estancia en casa de su abuelo. Pero tuvo también las pasiones en la edad madura, de las que supo curarse. Recordemos, por otro lado, que a la muerte de Faustina, tomó a una concubina en los tres últimos años de su vida.[72]

[72] *Historia Augusta, MA,* XXIX, 10, p. 204.

Si me encolericé a menudo con Rústico, no haber llegado nunca a ningún exceso del que habría tenido que arrepentirme.

Hubo, pues, relaciones tormentosas entre el director de conciencia y su discípulo: el emperador no menciona si se limitaron al periodo de su juventud y de su formación filosófica o si se prolongaron después de la elevación del imperio, cuando Rústico se convirtió para él en un consejero muy escuchado.

Fue también una gracia de los dioses que su madre, muerta joven, hubiera vivido con él los últimos años de su vida, en la corte de Antonino; también lo fue que hubiera podido socorrer siempre a los necesitados; el haber tenido tal esposa, la emperatriz Faustina, «tan dócil, tan afectuosa, tan desprovista de artificio» y el haber dado una buena educación a sus hijos.

Marco Aurelio rememora a continuación los remedios que en sueños le revelaron los dioses contra la hemoptisis y los vértigos.

Y, finalmente, volviendo sobre un tema ya tratado a propósito de Rústico, no es una gracia menor de los dioses que Marco Aurelio no se haya comprometido en el ámbito del discurso filosófico abstracto, lógica o física, sino que hubiera aprendido, sobre todo, a vivir de manera filosófica.

«Todo esto», concluye Marco Aurelio, «requiere la asistencia de los dioses y de la Fortuna.» «Todo esto», es en el fondo todo el libro, sus padres, los maestros, los amigos que le prodigaron ejemplos y consejos, pero también las inspiraciones divinas que lo asistieron en su vida física y espiritual. Hemos hablado antes[73] de las dos perspec-

[73] Cfr. más arriba, pp. 266-276.

tivas del estoicismo sobre la providencia – la de una ley general del universo, indiferente a los seres individuales, y la de una acción particular de los dioses, que cuida de los individuos– y hemos dicho que no se excluían. Evidentemente, en la segunda perspectiva, la de la providencia particular, se inscribe el libro I. Marco Aurelio reconoce en ella toda su vida, en la luz apaciguadora de los dioses respecto a él.

Quizá el lector se extrañe de que el autor de las *Meditaciones*, que gobierna un imperio inmenso, abrumado de preocupaciones, habituado también a elevarse y alcanzar visiones que abarcan la inmensidad del espacio y del tiempo, dé las gracias a los dioses por cosas en apariencia algo prosaicas –como no haber hecho ningún progreso en retórica– o, en todo caso, que no sobrepasan el nivel de las aspiraciones de un hombre ordinario: educar bien a los hijos, tener una buena salud, tener buenos padres o una esposa cariñosa.

Quizá toquemos aquí un aspecto particular de la psicología de Marco Aurelio. Gracias a la lectura de Epicteto y de los estoicos, puede muy bien meditar, y con un estilo notable, sobre temas muy elevados. Pero de su madre, de Rústico y de Antonino aprendió a vivir en la corte la vida de un hombre ordinario; por ejemplo, haciendo la vendimia con los obreros agrícolas, como sabemos por la correspondencia de Frontón. No hay, pues, en él ninguna aspiración aristocrática o retórica de «grandes sentimientos», de perspectivas geopolíticas, sino una atención muy particular dirigida a las realidades de la vida cotidiana. Era además la enseñanza de Epicteto. Para mostrar que eres filósofo, decía: «Come como un hombre, bebe como un hombre, cásate, ten hijos» (III, 21, 4-6). A esto quizá se añada cierto candor, cierta ingenuidad, cierta simplicidad

que, en ese mundo sin piedad de la aristocracia romana, le lleva a buscar ternura, afecto, el calor de los sentimientos y la autenticidad de las simples relaciones humanas.

En los otros libros de las Meditaciones encontraremos muy pocas notaciones autobiográficas: algunas alusiones a su nombre y a su situación de emperador, a su padre adoptivo Antonino el Piadoso, a quien retrata brevemente (VI, 30) al igual que en el esbozo del libro I, algunas palabras sobre su vejez (II, 2, 4 y II, 6), sobre sus difíciles despertares por la mañana (V, 1 y VIII, 12), sobre la repugnancia que siente por la vida de la corte (VIII, 9) y por los juegos del anfiteatro (VI, 46).

Lo que es muy notable, al mismo tiempo, en el libro I, y en los demás, es que Marco Aurelio es consciente de su propia falibilidad,[73] de modo que sus «Confesiones» son también una especie de confesión de sus faltas. Es, sin duda, una actitud eminentemente estoica (Epicteto, II, 11, 1):

> El punto de partida de la filosofía es la conciencia que tenemos de nuestra debilidad y de nuestra incapacidad en el ámbito de lo que es más necesario.

Pero esta actitud quizá sea espontánea en Marco Aurelio. En primer lugar, reconoce que todavía no ha llegado de verdad a vivir como filósofo (VIII, 1), que su alma todavía no está en las disposiciones de paz y de amor en las que debería estar (X, 1), que, a pesar de las prórrogas y las advertencias de los dioses, por su propia culpa todavía no vive «según la Naturaleza», según la Razón (I, 17, 11). Es más, descubre en sí mismo cierta disposición a come-

[73] Cfr. R. B. Rutherford, *Meditations*..., p. 132.

ter faltas (I, 17, 2 y XI, 18, 7) y si no comete una falta es sólo por cobardía, por miedo al qué dirán; en el fondo, no es diferente de aquéllos a quienes critica (XI, 18, 7). Admite también que puede equivocarse; acepta que se corrija su error (VI, 21 y VIII, 16). Sabe que corre el riesgo de ver faltas donde no las hay (IX, 38 y XII, 16). Finalmente, acepta de buen grado la ayuda, como el soldado cojo incapaz de escalar una muralla (VII, 7 y VII, 5).

Además, Marco Aurelio es muy consciente de los límites de su inteligencia (V, 5, 1):

¡No pueden admirar tu vivacidad de espíritu! ¡Sea! Pero hay otras cosas, sobre las cuales ni podemos decir: «No estoy dotado». Muéstralas, pues todas estas cosas dependen de ti: no actuar con duplicidad, ser serio..., ser libre...

Ciertamente, no existe en Marco Aurelio el prejuicio de autoacusación que encontramos en Agustín, persuadido a priori de la corrupción de la naturaleza humana. Pero parece como si hubiera estado dotado de manera natural de una conciencia aguda de sí mismo, de cierta capacidad de autocrítica o, más bien, de la facultad de examinarse a sí mismo con objetividad, reconociendo sus defectos, pero también sus cualidades. Con respecto a esto, cabe señalar esta breve notación (VIII, 42):

No merezco darme pena a mí mismo, pues por mi parte nunca he buscado dar pena a nadie.

O incluso aquel balance, en suma confiado y positivo, en el umbral de la muerte (V, 31, 2):

Recuerda por dónde has pasado, lo que has sido capaz de soportar: la historia de tu vida se ha terminado, tu servicio se ha acabado. Acuérdate de todo cuanto has visto bello, todos los placeres, todos los sufrimientos que has superado, todos los motivos de gloria que has despreciado, todos los ingratos a quienes has mostrado benevolencia.

•

Renan[75] criticó estas «Confesiones» de Marco Aurelio, sobre todo, tal y como se presentan en el libro I: «Veía bien la bajeza de los hombres, pero no se la confesaba. Esta manera de cegarse voluntariamente es el defecto de los corazones de élite. Al no ser el mundo tal y como ellos querrían, se mienten a sí mismos para verlo distinto de como es. De ahí, que haya un poco de afectación en los juicios. En Marco Aurelio, esta afectación a veces causa irritación. Si quisiéramos creerlo, sus maestros, muchos de los cuales fueron hombres bastante mediocres, habrían sido sin excepción hombres superiores».

Esta crítica no se ajusta a la realidad. En primer lugar, Marco Aurelio se esforzó en otorgarle a cada uno el valor que merecía, y no más. Lo hemos visto a propósito de Frontón. Nótese también lo que dice de Lucio Vero, su hermano adoptivo, cuya verdadera personalidad es difícil de descifrar, pero de quien podemos afirmar, al menos, que era muy diferente de Marco Aurelio. No sostiene que Lucio fuera perfecto; por el contrario, viendo su manera de vivir, Marco Aurelio se vigilaba a sí mismo para no imitarlo; en suma, su mal ejemplo era una gracia de los dioses; y añade, únicamente, que su hermano tenía deferencia y afecto por él. Y también parece que Marco Aurelio

[75] E. Renan, p. 36.

escogiera cuidadosamente de quienes hablar y de quienes no porque nada le habían aportado.

El libro I es, a la vez, una acción de gracias y una confesión, un balance de la acción divina y de su resistencia a la acción divina. Y esta acción, para él, se ejerció en el único ámbito de realidad que tiene importancia: el del valor moral, el de la virtud. No da las gracias a los dioses por haberlo elevado al imperio, o haberle dado la victoria sobre los germanos, sino por haberlo guiado hacia la vida filosófica, por medio de algunos hombres providencialmente enviados.

«VERUS» O «FICTUS»: 'SINCERO' O 'AFECTADO'

Un pasaje de la *Vida de Marco Aurelio* en la *Historia Augusta* nos muestra que los contemporáneos del emperador se preguntaban cuál era su verdadera personalidad:

> Algunos le echaron en cara haber sido afectado (*fictus*) y no tan simple (*simplex*) como lo parecía o como lo habían sido Antonino el Piadoso y Vero.[76]

Hay aquí un juego de palabras: Marco Aurelio se llamaba originalmente Annio Vero y la palabra verus evocaba la sinceridad. El emperador Adriano, que lo había conocido en su infancia, le puso el sobrenombre de Verissimus, «el muy sincero». Algunos de sus detractores decían que no debería haberse llamado Verus, sino Fictus (no «Sincero» sino «Afectado»). Es probable que esta crítica vinie-

[76] *Historia Augusta, MA*, XXIX, 6, p. 204.

ra del historiador Mario Maximo,[77] que había comenzado su carrera política en los últimos años del reino de Marco Aurelio, y que, en general, reunía los chismes que corrían sobre la familia imperial, de los que a menudo la *Historia Augusta* se hace eco.

La postura de Dion Casio, historiador más o menos contemporáneo de Mario Maximo, es diametralmente opuesta:

> Es evidente que no hizo nada por afectación, sino todo por virtud...: permaneció igual a sí mismo en todo, y no cambió absolutamente en ningún punto, de tanto que era un hombre de bien desprovisto de toda afectación.[78]

Reprocharle su afectación, era de hecho reprocharle que hiciera profesión de filosofar. La vida filosófica que le llevaba a tener una actitud extraña, diferente de la de los otros hombres, es decir, «afectada» a sus ojos.

Dion Casio, por ejemplo, que reconoce, por otro lado, la sinceridad del emperador, se extraña de la extraordinaria clemencia que demostró durante la rebelión de Avidio Casio: «Nada pudo forzarlo a hacer algo ajeno a su manera de actuar, ni en la idea de dar ejemplo ni en la grandeza de su renuncia».[79]

Pero, de hecho, hay que ir más allá y reconocer la dificultad real de la vida moral. Quienquiera que intente controlarse a sí mismo, practicar ejercicios espirituales, transformarse, actuar con conciencia y reflexión, da la im-

[77] Sobre Mario Maximo, cfr. R. Syme, *Emperors and Biography*, Oxford, 1971, pp. 113-114.

[78] Dion Casio, LXXII, 34, 4-5, p. 62.

[79] Dion Casio, LXXII, 30, 2, p. 52.

presión de carecer de espontaneidad, de calcular, de reflexionar. Llegamos aquí al eterno problema del esfuerzo moral y del trabajo de uno mismo sobre sí mismo. Sabemos, por ejemplo, que para corregir su propia conducta, Marco Aurelio hacía averiguar lo que se decía de él en el senado, y modificaba su manera de actuar si las críticas eran justificadas.[80]

El emperador era muy consciente de este peligro, quizá insalvable. En el libro I, admira a Claudio Máximo porque da la impresión de ser un hombre «recto» de manera natural, y no de un hombre que trata de corregirse, que se ha «enderezado» (I, 15, 8). Este tema está presente en los otros libros de las *Meditaciones*: «Hay que ser recto, y no enderezado» (III, 5, 4 y VII, 12). Y, haciendo elogio de la sinceridad (XI, 15), critica a quienes empiezan diciendo: «Voy a hablaros francamente» y no lo hacen, evidentemente. La verdadera franqueza, dice, está inscrita en el rostro, resuena en la voz, brilla en los ojos, la percibimos de inmediato al igual que la persona amada persigue el amor en los ojos del amante. El hombre de bien, el hombre simple, el hombre benevolente, muestra sus cualidades en los ojos: no quedan ocultas. Y Marco Aurelio exigía que la acción moral fuera natural, casi inconsciente, sin ningún retorno sobre sí mismo.[81]

Es posible que los dioses, a los que dirige su agradecimiento al final del libro I, no le hubieran otorgado la suprema gracia, de la facilidad y la belleza, de dar la impresión a los demás de hacer el bien por naturaleza. Sin embargo, creo que nadie podía reprocharle la buena vo-

[80] *Historia Augusta, MA*, XX, 5, p. 182.

[81] Cfr. más arriba, pp. 328-332.

luntad y la conciencia escrupulosa con las que intentó actuar bien. Y en esto fue muy sincero.

LA SOLEDAD DEL EMPERADOR Y LA DEL FILÓSOFO

En el célebre retrato del filósofo que realiza en el *Teeteto* (174e), Platón evoca la representación que se hace el filósofo del rey o del tirano. ¿Qué es un rey? ¿Qué es un tirano? Es un pastor o un vaquero feliz de ordeñar mucha leche de su rebaño. Sin embargo, no está tan contento como parece, porque las bestias que tiene que apacentar y ordeñar son mucho más desagradables, difíciles, hipócritas, traidoras, que las del simple pastor y, además, absorbido por las preocupaciones del gobierno de esas bestias desagradables que son los hombres, ya no tiene libertad de espíritu, y es tan rudo e inculto como los pastores, «una vez que alrededor de su parque de bestias se rodearon, en las montañas, de un cercado».

Y esto es, precisamente, lo que Marco Aurelio filósofo dice a Marco Aurelio emperador. Vaya donde vaya, será encerrado en la prisión del poder, solo, sin ocio, reñido con las bestias hipócritas de las que habla Platón (X, 23):

> Que tengas siempre muy claro que este lugar en que vives en este momento, es el campo y hasta qué punto todo lo que está aquí es idéntico a lo que se encuentra en una alta montaña o al borde del mar y donde quieras, pues encontrarás allí de inmediato aquello de lo que habla Platón: «Rodeándose de un cercado en la montaña», dice, y «ordeñando sus rebaños».

Vayas donde vayas, quiere decir Marco Aurelio, encontrarás la cárcel del poder, la soledad en la que te encierra tu

función de pastor de los hombres pero vayas donde vayas, será en ti y sólo en ti donde hallarás este campo, este mar, esta montaña, que te liberarán de esta cárcel con la que te enfrentas en todas partes (cfr. IV, 3, 1). Dicho de otro modo, las disposiciones interiores del emperador decidirán si será encarcelado en el cercado de montaña, como el rey de Platón, o si encontrará el descanso y el ocio en la montaña o en el campo como deseaba. Poco importa el lugar en el que estemos, encontramos en él, si queremos, la servidumbre o la libertad.

La montaña tiene aquí, pues, dos sentidos: es el símbolo del cercado en el que el tirano o el rey vive prisionero con el rebaño de las bestias que explota, pero es también el símbolo del retiro en sí mismo y de la libertad interior que puede encontrarse en cualquier lugar, si se quiere (X, 15, 2):

> Vive como en la montaña. Poco importa que vivamos aquí o allí, mientras vivamos en todas partes en nuestra Ciudad, es decir, el Mundo.

Sin embargo, el retiro interior del filósofo, esto es, su vida filosófica conforme al estoicismo, le hará padecer otra soledad, una ruptura entre el rebaño y su pastor, una grave discordancia entre los valores del uno y del otro.

Este malestar explica la repugnancia de Marco Aurelio hacia la vida de la corte, a la que compara con una madrastra (VI, 12), mientras que su verdadera madre es la filosofía que le permite soportar la corte y hacerse soportable a los que viven en ella. Pero se reprocha esta actitud (VIII, 9):

¡Que nadie te oiga nunca censurar la vida que llevamos en la corte! ¡Y que no te escuches a ti mismo hacer eso!

Encontramos aquí lo que llamaríamos el tema del retiro en la montaña: en todas partes donde podemos vivir, podemos vivir bien, es decir, filosóficamente. Por lo tanto, podemos vivir en la corte. Y podemos vivir bien en ella (V, 16, 2). Marco Aurelio da este razonamiento como ejemplo de cómo el alma puede impregnarse de algunas representaciones.

No obstante, esta repugnancia de Marco Aurelio por la vida de la corte no es simplemente una irritación superficial. No, la discordancia es muy profunda. Continuando con el pensamiento que hemos citado sobre la vida «en la montaña», es decir, en la Ciudad del Mundo, Marco Aurelio muestra hasta dónde llegan esa ruptura y esa discordancia (X, 15, 3):

¡Que los hombres vean, que descubran lo que es un hombre que vive conforme a la Naturaleza! ¡Si no lo soportan, que te maten! Esto valdría más que vivir como ellos.

El conflicto reside en la profunda diferencia entre principios de vida. Marco Aurelio lo resume en una fórmula lapidaria que opone dos palabras griegas: ***homothamnein*** y ***homodogmatein*** (XI, 8, 6):

Crecer sobre el mismo tronco, pero no profesar los mismos principios.

Dos deberes difíciles de conciliar: el deber del amor por los hombres con quienes formamos un solo cuerpo, un solo árbol, una única ciudad, pero también el deber de

no dejarse arrastrar por sus falsos valores y sus máximas de vida.

Es el drama de la vida de Marco Aurelio. Ama a los hombres y quiere amarlos, pero detesta lo que aman. Una sola cosa cuenta para él, la búsqueda de la virtud, de la pureza de la intención moral. Este mundo humano del que está ausente el único valor provoca en él una intensa reprobación, una profunda lasitud. Sin embargo, se reprende e intenta reanimar en él la dulzura y la indulgencia.

Esta lasitud, este hastío le hacen desear la muerte, y sabe que es una falta. Sabemos qué papel capital desempeñan los «auxilios», los argumentos, para prepararse para la muerte en las *Meditaciones*. Algunos son perfectamente filosóficos; por ejemplo, los que nos enseñan a considerar la muerte como un caso particular de la metamorfosis universal, como un misterio de la naturaleza (II, 12, 3; IV, 5; IX, 3, 1-4). Pero los hay que no son filosóficos, que son vulgares, groseros (*idiôtika*), siendo a su vez muy eficaces; por ejemplo, los que consisten en pasar revista a aquellos que se han retrasado en vivir sin querer soltar prenda y que están igualmente muertos (IV, 50). Otra consideración de este género, en modo alguno filosófico (*idiôtikon*), reconoce Marco Aurelio (IX, 3, 5), pero que llega al corazón, es decirse que, finalmente, dejamos poco. Para esto hay que:

Examinar bien de qué tipo de objetos vas a separarte y en qué malos hábitos no estará ya enredada tu alma. Es cierto que, de ninguna manera, debes asquearte de ellos: por el contrario, debes llenarte de solicitud hacia ellos y soportarlos con dulzura. Sin embargo, debes también recordar que te despedirás de los hombres que no comparten contigo tus principios de vida. Lo único, si eso fuera posible, capaz de llevarte en la otra di-

rección y de mantenerte en la vida sería *si se te permitiera vivir en sociedad con hombres que habrían adoptado los mismos principios de vida que tú.*

Pero ahora, ves a qué lasitud has llegado en esta discordancia de la vida en común, hasta el punto de que vienes a decir: «Date prisa, oh, Muerte, no sea que también yo me olvide a mí mismo».

Pensamos aquí en el apóstrofe de Baudelaire: «¡Oh muerte, viejo capitán..., este país nos aburre, oh Muerte, zarpemos!», que expresa la lasitud de la vida terrestre y la aspiración al infinito. Pero, si Marco Aurelio llama a la muerte enseguida, es menos por lasitud que por temor a volverse semejante a los que se olvidan de sí mismos y viven en la inconsciencia.

Ciertamente, nos extrañaremos del asco que siente Marco Aurelio por su entorno. En primer lugar, ¿no se rodeó de amigos y de consejeros, filósofos también ellos, como su querido Rústico y todos aquellos que mostraba el testimonio de Galiano?[82] No obstante, en aquellos últimos años de su vida, ahora desaparecidos, parece arrepentirse de los orígenes de su reino. Por otro lado, al decir de Dion Casio,[83] ¿no sabía reconocer que nadie es perfecto?

Decía que es imposible crear a los hombres tal y como querríamos que fueran, pero que había que utilizarlos a cada uno según la tarea que era capaz de realizar.

Los alquilaba por el servicio que habían realizado y no prestaba ninguna atención al resto de su conducta.

[82] Cfr. más arriba, pp. 64-66.

[83] Dion Casio, LXXII, 34, 4, p. 62.

¿Acaso se volvió más intransigente en su vejez? ¿O adivinamos en sus líneas la decepción que experimenta al ver desarrollarse el carácter de Cómodo? Es lo que sostenía E. Renan,[84] sobre todo a propósito de otro texto, también muy sorprendente (X, 36) en su expresión de la lasitud y de la decepción:

> Nadie está tan favorecido por el destino como para evitar estar rodeado en el momento de su muerte de gente que se alegre de aquel triste acontecimiento. El difunto era concienzudo y sabio. Habrá sin embargo alguien que se diga: «Este maestro de escuela (*paidagogos*) finalmente va a dejarnos respirar. Sin duda, no era severo con ninguno de nosotros. Pero sentía que nos condenaba en silencio».

En la continuación del texto, Marco Aurelio hará un paralelismo entre el caso de ese hombre de bien y el suyo. No obstante, piensa ya en sí mismo al hablar de ese hombre de bien. Porque se da cuenta de que se sabía a su alrededor, y también en todo el Imperio, que intentaba ser filósofo. Una carta apócrifa, de Lucio Vero a su hermano adoptivo, relatada en la *Historia Augusta* y que refleja una opinión extendida en tiempos de Marco Aurelio, le previene que Avidio Casio, que debía rebelarse contra él hacia el final de su reino, trata a Marco Aurelio de «mujer anciana que se hace la filósofa».[85] Muchas personas debían de pensar del Emperador algo por el estilo. ¿Quizá incluso lo llamasen el «pedagogo»? En todo caso, Marco Aurelio se sirve de esta descripción de la muerte del hombre de bien como de un argumento *a fortiori*. Si

[84] E. Renan, p. 272.
[85] *Historia Augusta, Avidio Casio*, I, 8, p. 234.

un hombre de bien debe esperarse ese final, con más razón debe él mismo esperarse reacciones similares en el momento de su propia muerte:

> He aquí lo que se dirá de un hombre de bien. Pero, para mí, cuantas más razones todavía para que haya muchas personas que deseen desembarazarse de mí. Te hará falta, pues, pensar en esto cuando mueras. Saldrás más fácilmente de la vida si piensas: la vida que dejo es una vida en la que mis asociados (*koinônoi*), aquellos por quienes tanto he luchado, por quienes tanto he rezado, por quienes he tenido tanta solicitud, aquellos pues que desean que me vaya, esperando quizá de esa desaparición un poco de sosiego.

¿Quiénes son esos asociados, esos compañeros (*koinônoi*)? Deben de ser, sin duda, consejeros del emperador, los que forman parte del consejo imperial y, como decía Elio Arístides, un contemporáneo del emperador, participan en el poder. Pero las expresiones: he luchado tanto, he rezado tanto, suponen una relación muy especial del emperador con esos «asociados». ¿Cómo no pensar, al igual que E. Renan, en Cómodo, el hijo menor de Marco Aurelio, que se había asociado al imperio en 177, tres años antes de la muerte del emperador, y que mostraba ya probablemente las tendencias nefastas que desarrollaría durante su reinado?

Sea como fuere, Marco Aurelio hace de esta meditación sobre la ingratitud del prójimo una preparación para la muerte, pero no filosófica, como la antes mencionada, puesto que peca contra la disciplina de la acción que exige el amor de los otros hombres, y no obstante, poderosamente eficaz, ya que disminuye el sufrimiento y la angustia que provoca la pérdida de la vida:

¿Por qué intentar prolongar tu estancia aquí abajo?

Pero se corrige enseguida (X, 36, 6):

Sin embargo, no es una razón para dejarlos con sentimientos menos benevolentes hacia ellos. No, hay que despedirse de ellos continuando fiel a tu propia costumbre: dejarlos con amor, con indulgencia, misericordia...

En esta disposición habría que permanecer siempre. Pero la lasitud y la decepción a veces triunfan y Marco Aurelio reconoce de manera implícita, como hemos dicho, que no son filosóficas, que son una debilidad, quizá incluso una pasión. Parece que hubiera muchos componentes principales en este sentimiento complejo. Hay en él, ante todo, una mirada sin ilusión dirigida hacia la debilidad humana. Marco Aurelio tiene un sentido agudo y muy realista de su propia falibilidad y de la de los otros, y a veces llega a considerarlos incorregibles (VIII, 4):

No dejarán de seguir haciendo lo mismo, ¡aunque revientes!

Por esta razón, como mostró W. Williams,[86] pone siempre, como se dice, los puntos sobre las íes en los textos oficiales acerca de sus decisiones. Parece temer que sus subordinados no comprendan sus órdenes o no quieran ejecutarlas como desea. Por ejemplo, a propósito de la liberación de un esclavo por testamento, que podía discutirse a causa de la forma del testamento, Marco Aurelio, que intenta siempre hacer más fáciles las liberaciones, es decir, «la causa de la libertad», trata de precisar que la decisión

[86] Cfr. más arriba, p. 415.

no debe dejarse sobre papel mojado, aludiendo otro motivo, como que el fisco reivindicaría la propiedad que había dejado el testador: «Los que se encargan de nuestros intereses», escribe Marco Aurelio, «deben saber que la causa de la libertad debe tener prioridad sobre cualquier ventaja pecuniaria».[87] Por un lado, se ve aquí la importancia que reviste a los ojos de Marco Aurelio el punto de vista moral y humano, pero, por otro, cierta falta de confianza en las cualidades intelectuales y morales de sus subordinados. Esas dificultades con su entorno adquieren mayores proporciones a causa de su innegable propensión a la cólera y que Marco Aurelio, como hemos visto, no lo esconde. Y admite que es una debilidad irritarse (XI, 9, 2).

Sin embargo, la gran causa de su lasitud es su amor apasionado por el bien moral. Un mundo en el que el valor absoluto no se reconoce le parece un mundo vacío, en el que vivir ya no tiene sentido. Y, envejeciendo, en aquel inmenso Imperio, rodeado de masas que lo aclaman, en aquella guerra atroz del Danubio, así como en los cortejos de triunfo de la ciudad de Roma, se siente solo, siente el vacío a su alrededor porque no logra alcanzar su ideal (IX, 3, 7): comulgar con otros en la búsqueda de lo único necesario.

MODELOS POLÍTICOS

Marco Aurelio no precisa en sus *Meditaciones* ningún programa de gobierno y no hay que extrañarse por ello. Porque se ocupa menos de qué hay que hacer que de cómo hacerlo.

[87] *Institut. Justin.* III, 11, 1, citado por Williams, p. 80; véase también G. Cortassa (1984), p. 574.

No obstante, en el libro I se alude a la práctica política en algunas ocasiones. A través de Claudio Severo, dice Marco Aurelio (I, 14), aprendió a conocer a Trasea, Helvidio, Catón, Dion, Brutus. Esta lista de nombres tiene una significación muy precisa.[88]

Peto Trasea es el célebre senador que fue obligado al suicidio en el 66, bajo el reino de Nerón, a causa de declararse en contra de éste. Helvidio Priscio, yerno del precedente, fue asesinado bajo el reino de Vespasiano, en el 75 probablemente. Ambos se oponen a los emperadores y esta actitud es, en cierto sentido, una tradición familiar a la que a menudo se asocian las mujeres. En estas grandes familias aristocráticas, se conservan los retratos de los mártires y se escribe su vida. Pero escribir este tipo de obras, bajo el gobierno de ciertos emperadores, era correr el riesgo de morir. Tácito, al principio de su *Vida Agrícola*, evoca la felicidad que trajo a Roma el emperador Nerva al instaurar un régimen que, dice, conciliaba la monarquía y la libertad; mientras que, bajo su predecesor Domiciano, estaba prohibido escribir las biografías de determinados oponentes.

> Aurelio Rústico, por haber hecho el panegírico de Peto Trasea, y Herenio Senecio, por haber hecho el de Helvidio Priscio, lo pagaron con su cabeza... Creían poder ahogar la voz del pueblo romano, el hablar franco (*libertas*) del Senado y la conciencia del género humano.

Cincuenta años, más o menos, separan estos últimos acontecimientos del momento en que Marco Aurelio, gra-

[88] Sobre estos personajes, cfr. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge (Massachusetts), 1966, pp. 1-94.

cias a Claudio Severo, descubre esa tradición de oposición. Pero aquellos oponentes en el Imperio también rendían culto a otros mártires más antiguos que habían vivido en tiempos de César, en la República que acababa. Hablando en sus *Sátiras* (V, 36) de la cualidad de un vino, Juvenal, contemporáneo de Tácito, afirma que se parece a aquél que Peto Trasea y Helvidio Priscio bebían en los aniversarios de Brutus y de Casio, los asesinos de César.

Según Marco Aurelio, Claudio Severo le había hablado también de la figura de Brutus que vivió en el siglo I a. C. (85-42) y de la de Catón, evidentemente Catón de Útica (95-46), el cual, oponiéndose a César, se suicidó al acercarse las tropas de éste.

¿Claudio Severo le procuró a Marco Aurelio las biografías de Trasea, de Helvidio Priscio, de Brutus y de Catón? Trasea había escrito en efecto una vida de Catón; Helvidio, una vida de Trasea; Herenio Senecio, una vida de Helvidio. ¿Le hizo leer también las vidas paralelas de Brutus y de Dion de Siracusa, que escribió Plutarco, quien también había escrito sobre las vidas paralelas de Foción y de Catón de Útica? Nos sorprende, en todo caso, ver figurar en la lista de esos romanos que enumera Claudio Severo a un Griego nacido hacia el 409 a C y muerto en el 354, aquel Dios que cazó a Dionisio, el tirano de Siracusa, pero que fue finalmente asesinado.[89] Es muy poco probable que el Dion al que se refiere sea Dion Crisóstomo, retórico y filósofo, exiliado bajo el mandato de Domiciano pero que volvió a encontrar el favor imperial. Porque el resto de la lista sólo comprende a hombres de

[89] Juliano el Emperador acerca las figuras de Catón y de Dion de Siracusa a causa de su suerte desgraciada (*A Temistio*, 3, 256 a).

Estado; Dion Crisóstomo sería una excepción y no era, en realidad, un «mártir» de la oposición al Imperio.

Tal vez Claudio Severo habló de esos personajes en una conversación en la que subrayaba, al mismo tiempo, el carácter común que los vinculaba a todos: la relación entre la filosofía y determinada concepción de la política, basada en el odio a la tiranía. Dion había sido discípulo de Platón y practicaba, como explica Plutarco,[90] virtudes filosóficas: la franqueza de palabra, la grandeza de alma, la gravedad, la clemencia hacia los enemigos, la frugalidad. Al derrocar a Dionisio, trae a Siracusa la libertad y deroga la tiranía, pero es partidario de una vía intermedia entre la tiranía y la democracia, la de una monarquía sometida a las leyes, un programa de gobierno que se expone en la carta VIII atribuida a Platón.

El romano Brutus también es un platónico impregnado de estoicismo, tendencia de moda en su época, la de Antíoco de Ascalón. Había escrito tratados «Sobre el deber», «Sobre la paciencia» y «Sobre la virtud». Brutus es, a la vez, el asesino de César y el hombre que se da muerte, después de haber sido vencido en la guerra civil que sigue al asesinato de César. Es, pues, como Dion, un enemigo de la tiranía y combate por la libertad pública.

En cuanto a Catón, era, a los ojos de Séneca, una de esas escasas encarnaciones del ideal del sabio estoico.[91] Antes de su suicidio, discute sobre la paradoja estoica: sólo el sabio es libre. Luego lee *Fedón* de Platón.[92] Su es-

90 Plutarco, *Dion*, 5, 8, 960 b; 7, 1, 960 e; 8, 1, 961 b; 17, 6, 965 a; 47, 1-9, 978-979; 52, 1-3, 980-981.

91 Séneca, *Sobre la constancia del sabio*, VII, 1 y *Sobre la providencia*, II, 9 y ss.

92 Plutarco, *Catón el Joven*, 67-68, 792-793.

tilo de vida es el de un filósofo que, además, intenta resucitar al mismo tiempo el rigor de vida de los antiguos romanos. Se entrena en la resistencia física, viaja a pie, defiende lo contrario de las modas, aparenta desprecio por el dinero, rechaza toda complacencia, toda connivencia en las exacciones a las que se entregaban los poderosos en Roma.

Brutus y Catón son republicanos. Para ellos, la libertad es ante todo la del Senado, el derecho de gobernar de una clase dirigente que se opone a lo arbitrario de la tiranía de uno solo. Catón quiere, por otro lado, introducir el rigor moral –filosófico– en la clase senatorial.

Trasea y Helvidio sueñan, durante el Imperio, con un retorno a las antiguas instituciones de la república romana, es decir, quieren darle al Senado su autoridad política. Ambos son estoicos y, en la tradición estoica seguirán, en particular fieles a Epicteto,[93] ejemplos de constancia, de firmeza de alma, de indiferencia por las cosas indiferentes. El propio Epicteto había conocido la historia de la oposición al poder imperial, gracias a Musonio Rufo, su maestro, muy vinculado a Trasea.

Todos esos recuerdos se despertaron con motivo del reino y la persecución de Domiciano, como vemos en las numerosas alusiones a aquel periodo sombrío en las cartas de Plinio el Joven. Con el cambio radical de atmósfera que trajo el advenimiento del emperador Nerva y que se prolongó con sus sucesores –Trajano, Adriano, Antonino–, senadores y filósofos tuvieron la impresión de que el Imperio se había reconciliado, de algún modo, con el espíritu de los defensores de la idea republicana y del estoicismo, y es ciertamente el sentido de las declaraciones de

[93] Arriano, *Epicteto: disertaciones*, I, 2, 19; IV, 1, 123.

Claudio Severo sobre los mártires que dieron su vida en la lucha contra la tiranía.[94]

Al recordar a estas figuras casi legendarias, Claudio Severo mostró a Marco Aurelio principios de conducta política (I, 14, 2). Según dice el propio Marco Aurelio, a él debe:

> Haber tenido la representación de un Estado (*politeia*) en el que las leyes son iguales para todos, administrado basándose en la igualdad y la libertad de palabra, y de una monarquía que respeta ante cualquier otra cosa la libertad de los sujetos.

La idea de una ley igual para todos se remonta ya a la carta VIII atribuida a Platón antes mencionada. Se trata de una igualdad geométrica que distribuye a cada uno en función de su valor y de su mérito. Ésta es, precisamente, la definición aristotélica y estoica de la justicia: otorga ventajas en proporción a los méritos.[95]

Las nociones de igualdad de los derechos, de igualdad de derecho a la palabra y de libertad son conceptos muy próximos los unos a los otros desde la antigua democracia griega. Pero cuando, en la época imperial, Tácito habla de la reconciliación entre monarquía y libertad que trajo el reino de Nerva,[96] la idea de libertad ha perdido mucho de su contenido. Ya no significa para el ciudadano la posibilidad de participar sin trabas en la vida polí-

[94] Sobre estos problemas cfr. P. A. Brunt, *The Stoicism and the Principat, Papers of the British School at Rome*, vol. 43, 1975, pp. 7-35; R. B. Rutherford, *Meditations...*, pp. 59-80 (excelente estudio sobre «Los estoicos y el Imperio»).

[95] Cfr. más arriba, pp. 354-355.

[96] Cfr. más arriba, p. 469.

tica. Comprende, más bien, nociones como las de protección y seguridad de los individuos, de libertad individual (derecho de expresarse o de desplazarse) o incluso la posibilidad para las ciudades de conservar sus tradiciones y cierta autonomía municipal y, sobre todo, para el Senado, la capacidad de influir más o menos eficazmente en las decisiones del emperador.

Claudio Severo enseña al futuro soberano que la libertad es compatible con la monarquía, si entendemos por monarquía un régimen que respeta las leyes y los ciudadanos. A decir verdad, estando tan próximo del emperador Antonino, quien también ejercía este género de poder templado, Marco Aurelio no podía ignorar esa manera de gobernar. Claudio Severo no se la descubrió, sino que debió, más bien, revelarle las raíces históricas de la concepción de la monarquía: la oposición de los filósofos mártires a la tiranía.

Le hizo tomar conciencia de los principios de conducta que deben guiar al monarca ilustrado: respetar las leyes, reconocer los derechos del Senado, asistir a sesiones, participar en las deliberaciones, reconocer el derecho de palabra no sólo del Consejo del príncipe en el Senado, sino de los simples ciudadanos cuando se dirigen al emperador.

Los historiadores antiguos nos han dado algunos ejemplos del modo en que Marco Aurelio aplicaba esos principios. Para financiar la guerra sobre el Danubio, solicita dinero al tesoro público. No es que aquellos fondos, como señala Dion Casio,[97] no estuvieran a disposición del emperador, pero Marco Aurelio no dejó de reconocer que pertenecían al Senado y al pueblo romano; y, hablando al Senado, dice: «No poseemos nada propio y vivimos en

[97] Dion Casio, LXXII, 33, 2, p. 56.

nuestra casa». Según la *Historia Augusta*,[98] antes de hacer algo, tanto en la guerra como en la vida civil, deliberaba siempre con su Consejo. Porque tenía por máxima: «Es más justo seguir el consejo de mis amigos, que la multitud de amigos siga mi sola voluntad». Tenía en cuenta con extremo cuidado la opinión del Senado. Dejaba que los autores de mimos lo criticaran abiertamente. El historiador Herodio precisa que Marco Aurelio acogía todas las peticiones, prohibiendo a sus guardas que apartasen a los que se acercaban.[99] La *Historia Augusta* resume así esta actitud: «Con el pueblo, se comportó igual que si actuase en un Estado libre».[100]

El retrato de Antonino del Piadoso que traza Marco Aurelio en el libro I ilustra, en parte, esos principios de gobierno y dibuja, en cierto sentido, los rasgos del príncipe ideal, con el que el emperador querría identificarse. Encontramos ya un esbozo de ello en las *Meditaciones* (VI, 30), donde Marco Aurelio se exhorta a no «cesarizarse», a no dejar que se destiña sobre él la púrpura imperial, y a ser en todo un discípulo de Antonino. Describe, en concreto, las cualidades morales de las que éste ha dado testimonio en su manera de gobernar y que se propone imitar. Cuando se había tomado una decisión pensada con madurez, el emperador Antonino se mantenía firme en ella; era igual en todas las circunstancias. Nunca abandonaba una cuestión sin haberla examinado a fondo. Soportaba

98 *Historia Augusta, MA*, XXII, 3, p. 186; VIII, 1, p. 150.

99 Herodio, *Historia del Imperio*, I, 2, 4 y cfr. F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, Londres, 1977, pp. 271-272. En el prefacio de la edición Loeb (n.° 454, p. LXXX), C. R. Whittaker subraya las relaciones entre la ideología de Herodio y la tradición surgida de Claudio Severo.

100 *Historia Augusta, MA*, XII, 1, p. 162.

a quienes le hacían reproches sin razón. Nunca se daba prisa, no escuchaba las calumnias, sabía poner a prueba con perspicacia las costumbres y las acciones de los hombres; no intentaba humillar, tampoco temía ni despreciaba a nadie. Y no era un sofista. Llevaba una vida simple, contentándose con poco en su morada, en su lecho, en sus vestidos, en su comida, su domesticidad. Era trabajador y paciente. Era fiel y constante en sus amistades. Soportaba que se contradijeran sus puntos de vista con una gran franqueza de palabra y estaba contento si se le proponía una mejor solución. Era piadoso sin superstición.

En aquel primer retrato del príncipe ideal, que será retomado en parte en el libro I, notaremos ciertas conductas que Marco Aurelio a menudo se exhorta a practicar a lo largo de las *Meditaciones*; por ejemplo, admitir que los consejeros tengan una opinión distinta a la suya y sumarse a su punto de vista si es mejor (IV, 12 y VIII, 16), no humillar (XI, 13, 2; XI, 18, 18), permanecer igual a sí mismo durante toda la vida (XI, 21).

En medio de las *Meditaciones*, este retrato de Antonino aparece como un bloque errático y podemos extrañarnos de que Marco Aurelio haya retrasado este bosquejo, en apariencia tan alejado de las exhortaciones que se prodiga, por otro lado, a sí mismo. Pero su presencia nos confirma una impresión que ya hemos podido tener con la lectura de la obra. Éste no se dirige al hombre Marco Aurelio, sino al hombre Marco Aurelio que ejerce la función imperial: por eso el modelo de Antonino tiene una importancia capital.

Los rasgos de Antonino dibujados en el libro I (c. 16) son más numerosos y más precisos; son, a la vez, recuerdos y ejemplos que se corresponden a menudo con el canon del príncipe ideal que, según una tradición inme-

morial, la reflexión filosófica había intentado formular.[illegible]

Si dejamos a un lado algunas observaciones de Marco Aurelio sobre las cualidades morales de su padre adoptivo, podemos quedarnos con un determinado número de actitudes políticas características de este retrato.

Por lo que concierne a la relación entre el soberano y el pueblo, menciona: el rechazo de toda demagogia, ninguna búsqueda del favor o del reconocimiento popular, el desprecio de la vanagloria o el repudio de las aclamaciones. Sabía cuando mantener las riendas firmes y cuando, por el contrario, soltarlas. Practicaba una justicia rigurosa, sabiendo «distribuir a cada uno, de una manera inflexible, lo que se debía a su mérito».

De manera más general, dirigía una atención constante a las necesidades generales del Imperio, y era muy ahorrador en los gastos públicos: la gente se burlaba de él respecto a eso, pero era muy tolerante frente a las críticas. En concreto, sólo ofrecía espectáculos al pueblo, construía monumentos y esparcía su generosidad tras una madura reflexión. Pensaba, ante todo, en lo que era bueno hacer, y no en la gloria que extraer de ello. Se esforzaba también, pero sin ostentación, en permanecer fiel a las costumbres ancestrales.

En su manera de gobernar, mostraba mucha dulzura: nada duro, inexorable, ni violento. Se dedicaba con minucia a elucidar los menores asuntos, a prever por adelantado los menores detalles. Una vez tomada la decisión, se mantenía en ella sin inmutarse. Tenía pocos secretos. Escuchaba atento a sus consejeros, a los que se llamaba tra-

[illegible] Cfr. P. Hadot, art. «Fürstenspiegel», *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. VIII, fasc. 60, 1970, pp. 555-632.

dicionalmente los «amigos» del emperador, y les dejaba gran libertad, pero amaba su compañía.

Descubrimos, en este retrato, una crítica implícita de los predecesores de Antonino y en especial de Adriano.[illegible] Si el emperador se toma la molestia de subrayar que su padre adoptivo puso fin «a los amores de los chicos jóvenes» es, ciertamente, una alusión a lo que pasaba en la corte de Trajano y de Adriano. Si insiste en que a Antonino le gustaba permanecer en los mismos lugares, es probablemente porque quiere criticar los múltiples viajes de Adriano por todas las regiones del Imperio. Y cuando Marco Aurelio habla de la prudencia económica de Antonino a la hora de gastar en la organización de los espectáculos y la construcción de monumentos, debía de criticar la prodigalidad de aquél y su gusto por las bellas construcciones. Seguramente, a las innovaciones de Adriano, Marco Aurelio opone el conservadurismo de Antonino, que quiere quedarse en las costumbres ancestrales, es decir, en las viejas tradiciones romanas.

Marco Aurelio ve en Antonino a un verdadero filósofo comparable a Sócrates que sabía gozar de los bienes cuando estaban presentes y abstenerse de ellos cuando estaban ausentes (I, 16, 30). Evoca su alma perfecta e invencible (I, 16, 31) y su conciencia tranquila en su última hora (VI, 30, 15). No sabemos si Antonino se consideraba a sí mismo un filósofo, pero cabe destacar que, en el momento de su muerte, dio al tribuno de la cohorte pretoria el santo y seña: *Aequanimitas*, «Serenidad», una palabra que muestra una actitud filosófica.[illegible] Sea como fuere, todo nos deja su-

[illegible] R. B. Rutherford, *Meditations*, p. 108.

[illegible] *Historia Augusta*, *Antonino el Piadoso*, XII, 6 p. 130.

poner que al retratar a su padre adoptivo, Marco Aurelio no se contentó con reunir algunos rasgos edificantes, sino que expresó su adhesión a una manera de gobernar muy determinada, la de Antonino. La *Historia Augusta*[104] resume bien esta continuidad: «Marco Aurelio y Lucio Vero, desde el principio de su reino, se comportaron de una manera tan benevolente y cercana al pueblo (*civiliter*) que nadie tuvo que lamentar la dulzura de Antonino».

«NO ESPERES LA REPÚBLICA DE PLATÓN»

¡Qué lamentables son estos pequeños hombrecillos que juegan a ser políticos y, como se lo imaginan, tratan los asuntos del Estado como filósofos! ¡Mocosos! Hombre, ¿qué tienes tú que ver? Haz lo que la Naturaleza te pide en este mismo momento. Dirige tu voluntad en este sentido si la Naturaleza te lo permite y no mires a tu alrededor si alguien lo sabrá. ¡No esperes la República de Platón! ¡Pero estate contento si una pequeña cosa progresa y reflexiona sobre el hecho de que lo que resulta de esa pequeña cosa no es precisamente una pequeña cosa!

¿Quién, en efecto, puede cambiar los principios sobre los que los hombres regulan sus vidas? Y, sin embargo, sin un cambio radical de esos principios, ¿qué hay más que una esclavitud de gente que gime haciendo ver que obedece?

¡Ve, pues, ahora, y cítame a Alejandro y a Felipe y a Demetrio! A ellos les corresponde ver si han sabido lo que quería la Naturaleza universal y si ellos mismos se han disciplinado. Pero si sólo han sido actores trágicos, nadie me ha condenado a imitarlos. ¡Simple y modesta es la obra de la filosofía! No me empujes a adoptar aires solemnes. (IX, 29)

[104] *Historia Augusta, MA*, VIII, 1, p. 150.

¿Quiénes son esos «lamentables» y esos «mocosos»? Es difícil decirlo. Quizá gentes que se vanagloriaban de hacer filosofía y criticaban a Marco Aurelio porque no hacía una «gran política». La continuación del texto da a entender que se le reprochan dos cosas. La primera, no realizar la República de Platón. Él, el emperador filósofo, ¿no debería reformar por completo el Estado según los principios de la filosofía? La segunda, no hacer, como Alejandro o Felipe de Macedonia, o Demetrio Poliorceto,[105] el «asaltador de ciudades», una política de conquista, gloriosa para él y para el Imperio.

No, responde Marco Aurelio, lo esencial consiste en concentrarse en la acción política y moral presente, por muy modesta que sea. Haz lo que la Naturaleza (es decir, la razón) te pide en aquel mismo momento, sin dejarte arrastrar por visiones utópicas y creerte en «la República de Platón».

«La República de Platón» era una expresión proverbial que tenía un sentido muy preciso. No designaba el programa político expuesto en el diálogo del gran filósofo, sino un Estado en el que todos los ciudadanos, convertidos en filósofos, serían perfectos. Es así como Cicerón[106] contaba que el estoico Mucio Escévola había defendido la causa de Rutilio Rufus, «como habría podido serlo en la República de Platón», es decir, como si se dirigiera a filó-

[105] Puesto que Alejandro y Felipe son dos grandes conquistadores macedonios, debemos admitir en este contexto que el Demetrio del que se trata aquí no es Demetrio de Falera, hombre de Estado y filósofo aristotélico, sino el conquistador macedonio Demetrio Poliorceto, el «asaltador de ciudades». La lección «de Falero», atestiguada por los manuscritos A y T es una glosa retomada en el texto, como sospecharon H. Schenkl y G. Cortassa.

[106] Cicerón, *Sobre el orador*, I, 230.

sofos. En otro lugar, el mismo Cicerón[107] dice de Catón de Útica que actuaba como si viviera en la República de Platón y no en el fango de Rómulo. Es precisamente lo que quiere decir Marco Aurelio. Es muy difícil transformar a la muchedumbre, cambiar los valores que les fascinan, las opiniones que les hacen actuar, hacer de ellos filósofos. Y si no transformamos su manera de ver las cosas, si no cambiamos la vida moral de cada individuo, toda reforma impuesta sin su consentimiento los hundirá en una esclavitud «de gente que gime fingiendo que obedece». Es el drama eterno de la humanidad, en general y de la política, en particular. Si no puede transformar a los hombres, nunca podrá ser sino un compromiso con el mal.

Marco Aurelio se quiere, pues, realista y lúcido: ¡no se hace ninguna ilusión sobre una conversión general de la humanidad o sobre la posibilidad de imponer a los hombres un Estado ideal! Esto no significa que nada pueda hacerse. Por lo mismo que el filósofo estoico sabe que nunca será un sabio, pero se esfuerza en progresar a pasitos hacia el ideal, así el hombre de Estado sabe que la humanidad nunca será perfecta, pero debe estar contento si, de vez en cuando, consigue obtener algún pequeño progreso. Porque hasta un pequeño progreso es algo; cuesta mucho esfuerzo y, sobre todo, tiene mucho valor si realiza un progreso moral por mínimo que sea, ya que un progreso moral nunca es pequeño.

Quizá podríamos encontrar, entre otros, un ejemplo de esa práctica política de Marco Aurelio en su actitud hacia los combates de los gladiadores. La filosofía estoica era hostil a aquel género de espectáculos porque atentaban contra la dignidad de la persona humana de los com-

[107] Cicerón, *Cartas a Ático*, 2, 1, 8; Plutarco, *Foción*, 3, 2, 742 f.

batientes: «Es un sacrilegio», escribía Séneca,[108] «enseñar al hombre a dar y recibir heridas». «*Al hombre, algo sagrado para el hombre,* lo degollamos en nuestros días con juegos y con pasatiempos». Es falso, digámoslo de paso, como sostiene G. Ville,[109] que los estoicos eran hostiles a los espectáculos porque eran degradantes para el espectador, pero que ignoraban completamente el drama de la víctima. Volvemos a encontrar aquí un ejemplo de la elección de algunos historiadores, obstinados en infravalorar la dimensión de los valores que representa la filosofía estoica. Por desgracia para ellos, los textos están ahí y no podemos eludirlos: *Homo sacra res homini,* dice Séneca.

Hubiera sido utópico suprimir esos juegos, que eran, en cierto sentido, lo esencial de la vida del pueblo. De este modo, cuando Marco Aurelio se enroló con los gladiadores para combatir en el Danubio y se interrumpieron los espectáculos en Roma, el pueblo ya contaba que el emperador, quitándoles sus placeres, quería convertirlos a la filosofía.[110] Pero Marco Aurelio, en todo caso, debió de considerar como un pequeño progreso, no despreciable, haber obtenido lo que cuenta el historiador Dion Casio:[111]

> Marco Aurelio sentía una aversión tal por las efusiones de sangre que, en Roma, asistía a combates de gladiadores en los que combatían como atletas sin arriesgar su vida. Pues no permitía que se les diera armas afiladas, sino que debían combatir con espadas desafiladas, adornadas con un botón.

[108] Séneca, *Cartas a Lucilio,* 95, 33.

[109] G. Ville, *La Gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien,* Roma, 1982, pp. 462 y 482.

[110] *Historia Augusta, MA,* XXIII, 5, p. 190.

[111] Dion Casio, LXXII, 29, 3, p. 50.

Aquí no hay utopía, sino una visión realista de las posibilidades y de los límites de la naturaleza humana y una política que apunta a objetivos precisos y limitados. Y, por otro lado, el emperador-filósofo rechaza toda política de prestigio. Hay que hacer lo que la razón impone hacer «en este mismo momento» y «no mirar en torno a uno mismo si alguien lo sabrá». (IX, 29, 4).

Es demasiado evidente para Marco Aurelio que, comparado con Alejandro, con Felipe, con Demetrio (se trata de Demetrio Poliorceto, «el asaltador de ciudades»), tiene sin duda las de perder. Ellos fueron, ciertamente, grandes conquistadores, aunque Marco Aurelio también podía decir que fueron seres dominados por sus pasiones. A su poder material y brutal, la tradición estoica –por ejemplo, Epicteto (II, 13, 24)– oponía el poder espiritual y moral de un filósofo como Diógenes que no dudaba en hablarles con franqueza. Es el sentido que tiene, además, un pensamiento de Marco Aurelio que expresa una idea similar (VIII, 3):

Alejandro, César, Pompeyo, ¿qué son frente a Diógenes, Heráclito y Sócrates? Estos últimos penetraron en las cosas, las causas, las materias; y los principios directores de sus almas se bastaban a sí mismos. ¡Pero los otros! Cuántos saqueos,[112] cuántas personas reducidas a las esclavitud.

Alejandro, Felipe y Demetrio fueron grandes conquistadores. Quizá, ¿pero supieron lo que quería la Naturaleza, es decir, la Razón universal? ¿Supieron ser, no sólo maestros del mundo, sino maestros de sí mismos? ¿No fueron más que «actores trágicos»?, ¿personas que, por sus con-

[112] Leo: *hosé* (A) *pronomeia* (*pronoia* AT).

quistas, causaron acontecimientos atroces, dignos de figurar en una tragedia y actores que adoptaban poses solemnes y falsas? Digan lo que digan los «mocosos» a los que Marco Aurelio alude, nada le obliga a imitarlos. Continuará su labor de emperador como un verdadero filósofo, es decir, conformándose a cada instante a lo que quieren la Razón y a Naturaleza; y esto, sin exageración alguna, sin aires solemnes, sino con simplicidad.

Para Marco Aurelio, la filosofía no propone, pues, ningún programa político. Pero espera de ella que lo forme, que lo prepare, gracias a los ejercicios espirituales que realiza, para dirigir su acción política siguiendo cierto espíritu, según un estilo determinado. Importa menos lo que se hace, que la manera como se hace. En el fondo, no hay más política que la ética. Consiste, ante todo, en la disciplina de la acción que hemos analizado y que implica, esencialmente, servicio a la comunidad humana, devoción al prójimo y espíritu de justicia. La política, como la disciplina de la acción, no puede separarse, por otro lado, de las grandes perspectivas cósmicas y humanas que nos abre el reconocimiento de una universalidad trascendente –la Razón y la Naturaleza– que, por su acuerdo consigo misma, funda a la vez el amor de los hombres los unos por los otros y el amor de los hombres por el Todo del que son parte. ¿Cómo no pensar aquí en las líneas recientes de Vaclav Havel[113] mencionando lo que él llama el «Estado moral» o el «Estado espiritual»:

La verdadera política, la única digna de este nombre, y que además consiento en practicar, es la política al servicio del prójimo. Al servicio de la comunidad... Su fundamento es ético, en

[113] Vaclav Havel, *Meditations d'été*, París, 1992, p. 137.

tanto que no es más que la realización de la responsabilidad de todos con todos... [Ésta] se nutre de la certeza, consciente o inconsciente, que... todo se inscribe para siempre, todo se evalúa en otro lugar, en alguna parte «por encima de nosotros», en lo que he llamado «la memoria del ser», en la parte indisociable del cosmos, de la naturaleza y de la vida que los creyentes llaman Dios y al juicio de quien todo está sometido... Esforzarme en permanecer cortés en toda circunstancia, justo, tolerante, comprensivo, y al mismo tiempo incorruptible, infalible. En suma, esforzarme en permanecer de acuerdo con mi conciencia y con mi mejor yo.

CONCLUSIÓN

Al comienzo de este libro, evocábamos el éxito extraordinario que las *Meditaciones* de Marco Aurelio lograron a lo largo de los siglos, desde su primera edición en el siglo XVI. ¿Cómo explicar este fenómeno? ¿Por qué esta obra continúa ejerciendo, todavía en nuestros días, una fascinación así? Quizá esto se deba al arte consumado con el que el emperador sabía cincelar sus aforismos. «Una frase buena, decía Nietzsche, es demasiado dura para los dientes del tiempo y todos los milenios no llegan a consumirla, aunque sirva en todo momento de alimento; por este motivo es la gran paradoja de la literatura, lo imperecedero en medio de todo lo que cambia, el alimento que se sigue apreciando siempre, como la sal, y que como ella nunca se vuelve insípido.»[1]

Pero, precisamente, la sustancia nutritiva que encontramos en esta obra es, como hemos visto, el sistema estoico tal y como lo presentaba Epicteto. ¿Es posible que sea todavía, para nosotros, hombres modernos, un alimento espiritual?

E. Renan[2], por su parte, no lo creía; para él, las *Meditaciones* superaban a Epicteto, el estoicismo y cualquier doctrina definida:

Afortunadamente, el cofrecillo que encerraba los pensamientos al borde del Gran y la filosofía de Carnonte fue salvado. De él

[1] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, vol. II, *Fragmentos póstumos*, § 168 (NRF, vol. III, 2, p. 74).

[2] E. Renan, p. 166.

salió este libro incomparable en el que Epicteto era superado, aquel manual de la vida resignada, aquel Evangelio de aquéllos que no creen en lo sobrenatural, que no ha podido comprenderse bien hasta nuestros días. Verdadero Evangelio eterno, el libro de las *Meditaciones* no envejecerá jamás; pues no afirma ningún dogma. El Evangelio ha envejecido en algunas partes; la ciencia ya no permite admitir la ingenua concepción de lo sobrenatural que está en su base. Lo sobrenatural no es en las *Meditaciones* más que una pequeña mancha insignificante que no alcanza la maravillosa belleza del fondo. Aunque la ciencia pudiese destruir a Dios y al alma, el libro de las *Meditaciones* seguiría permaneciendo joven en su vida y en su verdad. La religión de Marco Aurelio, como lo fuera en algunos momentos la de Jesús, es la religión absoluta, la que resulta del simple hecho de una elevada conciencia moral situada frente al universo. No es ni de una raza ni de un país, ninguna revolución, ningún progreso, ningún descubrimiento podrá cambiarla.

Estas líneas describen admirablemente la impresión que puede sentir el lector de Marco Aurelio. Pero deben precisarse y matizarse. Renan, en efecto, como muchos otros historiadores después de él, se equivocó sobre el significado que adquiere, en Marco Aurelio, el famoso dilema: O la Naturaleza o los átomos. Pensó que significaba que Marco Aurelio era totalmente indiferente a los dogmas del estoicismo (la Naturaleza) o del epicureísmo (los átomos). Habría descubierto –y ese sería el secreto de su eterna juventud– que la conciencia moral es independiente de toda teoría sobre el mundo y de todo dogma definido, «como si, dice Renan[3], hubiera leído la *Crítica de la razón práctica*» de Kant.

[3] *Ibid.* p. 162.

De hecho, como hemos dicho[4], el sentido de este argumento es muy distinto. En primer lugar, Marco Aurelio no lo inventó: era tradicional en la escuela estoica. Por otro lado, este razonamiento había sido elaborado por los estoicos para establecer, de una manera irrefutable, que, incluso si el epicureísmo fuera verdadero (hipótesis que excluían totalmente), habría que vivir, al menos, en calidad de estoico, es decir, que habría que actuar según la razón considerando el bien moral como el único bien incluso si todo a nuestro alrededor no fuera más que caos y azar. Una disposición así no implica ningún escepticismo, sino todo lo contrario. Pero el hecho de que los estoicos hayan construido una argumentación así es extremadamente interesante. Al imaginar que sus teorías físicas podrían ser falsas y que habría que vivir, no obstante, en calidad de estoico revelaban lo que, a sus ojos, era absolutamente esencial en su sistema. Lo que define al estoico por encima de cualquier otra cosa, es así la elección de una vida en la que ningún pensamiento, ningún deseo, ninguna acción serán guiados por ninguna otra ley que la de la Razón universal. Ya sea el mundo ordenado o sea caótico, no depende más que de nosotros que seamos racionalmente coherentes con nosotros mismos.[5] De esta elección existencial se derivan de hecho todos los dogmas del estoicismo: es imposible, en efecto, que el universo haya producido la racionalidad humana, sin que haya estado ya en cierto modo presente en él. La esencia del estoicismo es pues la experiencia del absoluto de la conciencia moral y de la pureza de intención. La conciencia moral, además, no es moral más que si es pura, es decir, si se basa en la

[4] Cfr. más arriba, pp. 253-276.
[5] Cfr. más arriba pp. 256-259.

universalidad de la Razón que se toma a sí misma como fin, y no en un interés particular del individuo o del Estado. Todos los estoicos pues, y no solamente Marco Aurelio, se habrían podido suscribir a las dos formulaciones kantianas del imperativo categórico: «Actúa únicamente según la máxima que hace que puedas querer, al mismo tiempo, que se convierta en ley universal.» «Actúa como si la máxima de tu acción tuviese que erigirse, por medio de tu voluntad, en ley universal de la Naturaleza.»[6] No hay que decir: Marco Aurelio escribe como si hubiera leído la *Crítica de la razón práctica* sino más bien: Kant emplea estas fórmulas porque, entre otros, ha leído a los estoicos.

Una vez precisado esto, Renan tiene razón al decir que encontramos en las *Meditaciones* la afirmación de un valor absoluto de la conciencia moral. ¿Podemos hablar de religión por lo que se refiere a esto? No lo creo. Creo que la palabra «filosofía» basta para describir la pureza de aquella actitud y que hay que evitar mezclar con la filosofía todas las implicaciones imprecisas y vagas, sociales y míticas, que la noción de religión vehicula.

¿Evangelio eterno? Renan pensaba que algunas partes del Evangelio cristiano habían envejecido, mientras que las *Meditaciones* permanecerían siempre jóvenes. Sin embargo, ¿algunas páginas –religiosas– de Marco Aurelio no están, también ellas, muy alejadas de nosotros? ¿No valdría más la pena decir que todo Evangelio envejece, en la misma medida en que estuvo de moda, es decir, en que reflejó las representaciones colectivas y los mitos de

[6] Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2ª sección, trad. Delbos-Philolenko, París, 1987, p. 94-95. Hay varias traducciones castellanas como la de Roberto R. Aramayo, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002.

la época o del medio en el que fue escrito? Pero hay sin embargo obras, y entre ellas tanto el Evangelio como las *Meditaciones*, que son como fuentes siempre nuevas de las que bebe la humanidad. Si sabemos superar sus aspectos perecederos, presentamos en ellas un aspecto imperecedero, que nos llama a una elección de vida, a la transformación de nosotros mismos, a una revisión total de nuestra actitud con respecto a los hombres y al mundo.

Las *Meditaciones* nos llaman a una elección de vida estoica, como hemos visto a lo largo de todo este libro. Esto no quiere decir que sean capaces de conducirnos a una conversión total a los dogmas y a las prácticas del estoicismo, es evidente. Pero, en la medida en que intentamos dar sentido a nuestra vida, nos invitan a descubrir la transformación que podría tener lugar en nuestra vida, si nos diéramos cuenta[7] (en el sentido más fuerte del término) de algunos *valores que constituyen precisamente* el espíritu del estoicismo.

Podríamos decir, además, que hay en la humanidad un estoicismo universal, quiero decir con ello que la actitud que llamamos «estoica» es una de las posibilidades permanentes y fundamentales del ser humano, cuando busca la sabiduría. J. Gernet[8] mostró, por ejemplo, cómo algunos aspectos del pensamiento chino estaban emparentados con lo que llamamos estoicismo. Evidentemente se desarrollaron sin que el estoicismo grecorromano hubiera podido ejercer sobre ellos ninguna influencia de ningún tipo. Podemos observar, entre otros, el fenómeno en

[7] Hadot utiliza aquí la palabra *réaliser*, que tiene, como señalaba anteriormente, el doble sentido de «realizar», «llevar algo cabo» y «darse cuenta de». (*N. de la T.*)

[8] J. Gernet, *China y cristianismo*, París, 2ª edición, 1991, p. 193.

un filósofo chino del siglo XVII: Wang-Fou-tche[9] que escribe: «El conocimiento vulgar (el que se limita a lo que hemos visto y oído) se constituye en el egoísmo del yo y se aleja de la "gran objetividad" [*ta kong*, término que tiene un sentido a la vez moral e intelectual].» Entrevemos aquí que esta «gran objetividad» es totalmente análoga al método de definición física de Marco Aurelio que también consiste en liberarse del punto de vista egoísta y situarse en la perspectiva de la Naturaleza universal.[10] Y J. Gernet comenta: «Moral y razón no son más que una. Habiendo ampliado su espíritu a las dimensiones del universo (*ta sin*: equivalente exacto del término *megalopsychia*, "grandeza de alma") y "hace de su persona un objeto del mundo" el sabio llega así a captar el espíritu de la "Gran Transformación", es decir, de la vida de intercambios universales que ritma el mundo.» La «gran objetividad» del sabio –podríamos decir: la dilatación de su espíritu a las dimensiones de la Razón universal– inspira también una actitud moral totalmente estoica, como vemos en el pasaje de Wang-Fou-tche:[11]

El hombre de bien espera lo que el destino le reserva y no se entristece con la muerte. Llega hasta el final de sus capacidades particulares y desarrolla las buenas disposiciones de su naturaleza [que es un reflejo del principio de orden celeste] a fin de no faltar a las normas que convienen.

[9] J. Gernet, «La sagesse chez Wang-Fou-tche, filósofo chino del siglo XVII» en *La Sagesse du monde*, coloquio bajo la dirección de C. Gadoffre, Paris, 1991, p. 103.

[10] Cfr. más arriba, pp. 192-193 y 277.

[11] J. Gernet, "La sagesse...", p. 103.

Y, en otro filósofo chino de la misma época, Tang Zhen, traducido también por J. Gernet, reconocemos un tema que habíamos encontrado en Marco Aurelio, la oposición entre la pequeñez del ser humano perdido en el cosmos y la trascendencia de la conciencia moral que lo iguala al universo:

> En la inmensidad del espacio y del tiempo del universo, el hombre se parece al polvo que se lleva el viento o a un ínfimo resplandor de luz. Pero lo que hace que no ceda en nada a él es la perfección de su bondad innata y la nobleza de su esfuerzo moral.[12]

Entre las numerosas actitudes que el hombre puede adoptar con respecto al universo hay una, que se ha llamado «estoicismo» en el mundo grecolatino, pero a la que podríamos dar muchos otros nombres y que se caracteriza por determinadas tendencias.

En primer lugar, el «estoico», en sentido universal tal y como lo entendemos es consciente del hecho de que ningún ser está solo, sino que formamos parte de un Todo constituido tanto por la totalidad de los hombres como por la totalidad del cosmos. El estoico tiene el Todo constantemente presente en el espíritu.

Podemos decir también que el estoico se siente absolutamente sereno, libre e invulnerable en la medida en que ha tomado conciencia de que no hay otro mal que el mal moral y que la única cosa que cuenta es la pureza de la conciencia moral.

[12] Tang Zhen, *Écrits d'un sage encore inconnu*, trad. J. Gernet, París, 1991, p. 97.

Finalmente, el estoico cree en el valor absoluto de la persona humana. Nunca lo repetiremos suficiente y lo olvidamos demasiado a menudo: el estoicismo está en el origen de la noción moderna de los «derechos del hombre.» Hemos citado en este libro, con respecto a esto, la bella fórmula de Séneca:[13] «El hombre es una cosa sagrada para el hombre.» Pero cómo no evocar también aquella proposición de Epicteto que decía, dirigiéndose a alguien que le pedía cómo soportar un esclavo torpe (I, 13, 3):

> ¡Esclavo tú mismo! No soportarás a tu hermano que tiene a Dios como padre quien, como un hijo, ha nacido de los mismos gérmenes que tú y que como tú desciende de arriba... ¿No recordarás a quien mandas? A padres, a hermanos por naturaleza, a hijos de Dios. –Pero tengo derechos sobre ellos porque los he comprado, ellos no los tienen sobre mí. –¿Ves hacia dónde diriges los ojos? No ves más que la tierra, aquel abismo de muerte, no ves más que las leyes miserables que son las leyes de los muertos. Pero las leyes de los dioses, ¿no las ves?

Epicteto emplea la representación imaginada y mítica de la filiación de todos los hombres a partir de Dios que podrá parecerle pasada de moda al hombre moderno. Pero, cuando habla de Dios –y es también el caso, como hemos visto, de Marco Aurelio–, piensa ante todo en la razón y quiere decir simplemente: este esclavo es un viviente como tú, y como tú un hombre dotado de razón. Aun y cuando las leyes de los hombres no quieran reconocer que es tu igual, las leyes de los dioses, es decir, la ley de la razón, reconocen su valor absoluto. Nosotros, hombres modernos, creemos haber suprimido aquellas leyes de

[13] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 95, 33.

los muertos, pero finalmente dominan siempre el mundo.

Como bien había señalado V. Goldschmidt[14], otro aspecto de lo que podríamos llamar el «estoicismo eterno», es el ejercicio de concentración en el instante presente que consiste por una parte en vivir como si viéramos el mundo por primera y última vez y, por otra, en tener conciencia de que, en aquella presencia vivida del instante, tenemos acceso a la totalidad del tiempo y del mundo.

El lector me dirá con razón: el hecho de que haya una especie de universalidad y de perennidad de aquella actitud muy particular que llamamos «estoica» quizá explique que, a pesar de la distancia que nos separa de ella, podamos comprender todavía el libro de las *Meditaciones* y, mejor aún, encontrar en él reglas de pensamiento y de acción, pero no explica aquella fascinación singular que ejerce sobre nosotros. ¿No podríamos entonces decir que si este libro tiene siempre para nosotros un atractivo así es que al leerlo tenemos la impresión de reencontrar, no un sistema, el del estoicismo, aunque Marco Aurelio se refiera él constantemente, sino un hombre, un hombre de buena voluntad que no duda en criticarse a sí mismo, en examinarse a sí mismo, que retoma sin cesar la tarea de exhortarse, de persuadirse, de encontrar las palabras que lo ayudarán a vivir y a vivir bien? Son ejercicios espirituales, sin duda, llevados según un método determinado. Pero asistimos a ellos, en cierto sentido, en vivo, en el momento mismo en que son practicados.

En la literatura universal encontramos muchos predicadores, aleccionadores, censores, que dan lecciones morales a los otros con suficiencia, ironía, con cinismo, con acritud, pero es extremadamente raro ver a un hombre

[14] V. Goldschmidt, *Sistema estoico...*, p. 216-218.

ejercitándose a sí mismo para vivir y para pensar como un hombre (V, 1):

Por la mañana, cuando te cueste despertarte, ten presente este pensamiento: es para hacer una obra de hombre por lo que me despierto.

Sin duda hay pocas vacilaciones, tanteos, búsquedas en estos ejercicios que siguen un esbozo que la filosofía estoica y Epicteto han trazado por adelantado con precisión. El esfuerzo personal aparece más bien en las repeticiones, las variaciones múltiples que se desarrollan sobre un mismo tema, también en la indagación estilística, siempre a la búsqueda de la fórmula impresionante y eficaz. Pero también es cierto que experimentamos una emoción muy particular al entrar en cierto sentido en una intimidad espiritual, en el secreto de un alma, aliarnos así, directamente, a las tentativas de un hombre que, fascinado por lo único necesario, por el valor absoluto del bien moral, se esfuerza por hacer lo que en el fondo intentamos hacer todos: vivir en plena conciencia, en plena lucidez, dar toda la intensidad a cada uno de sus instantes, un sentido a la vida entera. Se habla a sí mismo, pero tenemos la impresión de que se dirige a cada uno de nosotros.

ANEXOS

BIBLIOGRAFÍA

No es el objetivo de esta bibliografía reunir la literatura concerniente a Marco Aurelio (sobre este punto consultar J. Dalfen o P. Grimal). Está destinada a que el lector identifique las obras que he citado en las notas.

Salvo indicación contraria las citas de la *Antología griega*, Aulo Gelio (libros I-XV), Aurelio Víctor, Cicerón, Herodio, Horacio, Lucrecio, Ovidio, Perse, Focio, Platón, Plinio del Joven, Plotino, Plutarco, Séneca, Estrabón, se encuentran en los volúmenes de la colección «Las Universidades de Francia» (llamada colección Budé), publicada en París por Les Belles Lettres. Encontraremos las citas de Filón de Alejandría en la colección «Las Obras de Filón de Alejandría», vol. 1- 35, París, Cerf, 1961-1984.

Africa (T. W) = T. W. Africa, "The opium Addiction of Marcus Aurelius", *Journal of History of Ideas*, 1961, pp. 97-102.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000; texto griego: Aristotelis *Ethica Nicomachea*, por J. Bywater, Oxford, 1894 (muchas reediciones).

Aristóteles, *Protreptique* = Aristotelis *Fragmenta Selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1955 (texto griego solo).

Arriano, *Epicteto: disertaciones*, Madrid, Gredos, 1993 (citado a veces Epicteto, Conversaciones o Declaraciones de Epicteto) = Epicteto, *Entretiens*, texto establecido y traducido por J. Souilhé, París, Les Belles Lettres, «Collection des Universités de Frances», 1969 (muchas reediciones). Véase también *Stoïciens*, p. 801-1105 (trad. É. Bréhier y P. Aubenque).

Arriano, *Manual. Disertaciones por Arriano*, trad. cast. P. Ortiz García, Madrid, Gredos, 2002; texto griego en Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, with an English Translation by W. A. Oldfather en

dos volúmenes, vol. II, Londres (Loeb Classical Library, nº 218), 1928 (muchas reediciones).

Aulo Gelio = *Auli Gellii Noctium atticarum*, libri XX, rec. Mart. Hertz, Leipzig, Teubner, 1883 (para los libros XVI-XX, texto latino; para los libros I-XV, ver en la «Collection des Universités de France»).

Birley (A. R.) = A. R. Birley, *Marcus Aurelius*, Londres, 1966; 2ª ed., 1987.

Bréhier (É), Pépin (J.), Goldschmidt (V.), traducción anotada de Marco Aurelio, *Meditaciones*, véase *Stoïciens*. La edición castellana consultada por nosotros ha sido la de R. Bach Pellicer, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 2002.

Breithaupt (G.) = G. Breithaupt, *De M. Aurelii Antonini commentariis quaestiones selectae*, Göttingen, 1913.

Brunt (P. A.), «Marcus Aurelius» = P. A. Brunt, «Marcus Aurelius in his *Meditations*», *Journal of Roman Studies*, vol. 64, 1974, p. 1-20.

Casaubon (M.) = *Marcii Antonini Imperatoris De Seipso et Ad Seipsum* libri XII, Guil. Xylander... Graece et Latine primus edidit, nunc vero... notas et emendationes adjecit Mericus Causabonus, Londres, 1643. Texto griego y latino.

Dion Casio = *Dio's Roman History*, vol. IX: Books LXXI-LXXX, por E. Cary y H. B. Foster, Londres (Loeb Classical Library, nº 177), 1925 (muchas reediciones).

Cortassa (G.) = *Scritti di Marco Aurelio*,... a cura di Guido Cortassa, Turin, 1984. Textos griegos y latinos, trad. italiana. Contiene todos los escritos (*Meditaciones*, *Cartas a Frontón*, *Textos jurídicos*) de Marco Aurelio.

–, *Il Filosofo...* = G. Cortassa, *Il Filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio*, Turin, 1989.

Dailly (R.), Effenterre (H. van) = R. Dailly y H. van Effenterre, «Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique», *Révue des études anciennes*, vol. 56, 1954, p. 347-365.

Dalfen (J.) = *M. Aurelii Antonini ad Se Ipsum Libri XII*, ed. J. Dalfen, Leipzig, Teubner, 1979, reed. 1987. Texto griego

solo; nueva edición crítica con un excelente índice del vocabulario, pero J. Dalfen considera equivocadamente, me parece, demasiados pasajes como interpolaciones.

–, *Formgeschichtliche Untersuchungen* = J. Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels*, Dissertation, Munich, 1967.

Damascius, *In Phaedonem* = *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, L. G. Westerink, Ámsterdam, 1977.

Diels-Kranz = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walther Kranz, 3 vol., Berlín, 1954 (muchas reediciones). Contiene texto griego y traducción alemana de los filósofos presocráticos, especialmente Heráclito, Demócrito y Empédocles.

Epicteto, véase Arriano.

Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, trad. A. Velasco Delgado, Madrid, BAC, 2010. Farquharson = *The Meditations of the Emperor M. Antoninus*, ed. with transl. and comm. by A. S. L. Farquarson, Oxford, 1944. Texto griego y traducción inglesa. Rico comentario.

Frontón = citado simultáneamente en dos ediciones: M. Cornelius Frontón, *Epistulae*, schedis tam editis quam ineditis Edm. Hauleri usus, iterum ed. M. P. J. van den Hout, Leipzig, Teubner, 1988; *The Correspondance of Marcus Cornelius Fronto, with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus and Various Friends*, ed. and transl. by C. R. Haines, en dos volúmenes, Londres (Loeb Classical Library, nº 112), 1919 (muchas reediciones).

Galiano, ed. Kühn = Claudi Galeni *Opera omnia*, ed. C. G. Kühn, 20 volúmenes, Leipzig, 1821-1833 (texto griego y traducción latina). Algunas obras han sido publicadas por diferentes editores, que han sido indicados en nota.

Gataker = *Marci Antonini Imperatoris de rebus suis, sive de eis quae ad se pertinere censebat* libri XII, commentario perpetuo explicati atque illustrati, studio... Thomae Gatakeri, Cam-

bridge, 1652. Texto griego y latino, comentario en latín extremadamente rico, pero a veces un poco prolijo.

Goldschmidt (V.), *Sistema estoico* = V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París, 3ª edición, 1977.

Grimal (P.) = P. Grimal, *Marco Aurelio*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1997.

Hadot (I.), *Seneca* = I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969.

Hadot (P.), «Le present...» = P. Hadot, «"Tan solo el presente es nuestra felicidad." La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique», *Diogène*, nº 133, 1986, p. 58-81.

(1984) = P. Hadot, «Marc Aurèle était-il opiomane?», *Mémorial André-Jean Festugière. Les Cahiers d'orientalisme*, vol. X, Genève, 1984, p. 33-50.

Ejercicios = P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. J. Palacio Tauste, Madrid, Siruela, 2010.

Histoire Auguste, MA = *Histoire Auguste, Vie de Marc Aurèle*, ed. y trad. Por A. Chastagnol, París, 1994.

Luciano = *Lucian* con una traducción inglesa, por A. M. Harmon, K. Kilburn y M. D. MacLeod, 8 vol., Londres (Loeb Classical Library n.os 14, 54, 130, 162, 302, 430, 431, 432). Texto griego y traducción inglesa. Traducción francesa por É. Chambry, París (Garnier), 3 vol., 1933-1934.

Marco Aurelio, textos griegos o traducción de las *Meditaciones*, véase Bréhier, Casaubon, Cortassa (1984), Dalfen (1987), Gataker, Theiler, Trannoy (trad. esp: *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 2010).

Martinazzoli, P. = P. Martinazzoli, *La "Successio" di Marco Aurelio. Stuttura e spirito del primo libro dei Pensieri*, Bari, 1951.

Nietzsche, *Œuvres philosphiques complètes*, 14 tomos, París, NRF, 1974 y ss.

Orígenes, *Contre Celse*, ed. y trad. de M. Borret, vol. 5, París, Sources Chrétiennes, 1967-1976.

Plutarque, *Las contradicciones de los estoicos*, en *Obras Morales y*

de costumbres. Obra completa, vol. XI, trad. de J. García López, Madrid, Gredos, 2001; texto griego y traducción inglesa en *Plutarch's Moralia*, XIII, parte II, trad. inglesa de H. Cherniss, Londres, Loeb Classical Library, n.º 470, 1976.

Renan (E.) = E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde Antique*, París, 1882 (varias reediciones, especialmente la que citamos: «Le libre de poche», «Biblio/Essais», n.º 4015).

Rist, J., «Are you a Stoic» = J. Rist, «Are you a Stoic, The Case of Marcus Aurelius», en B. F. Meyer y E. P. Sanders (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition*, Londres, 1983, pp. 23-45.

Rutherford, R. B., *Meditations* = R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Stud*, Oxford, 1989.

Sexto Empirico, *Againts the Logicians* = *Sextus Empiricus*, con una traducción inglesa a cargo de R. G. Bury en cuatro volúmenes, vol. II, *Against the Logicians*, Londres, Loeb Classical Library, n.º 291, 1935 (numerosas reediciones). Contiene el texto griego y la traducción inglesa de Sexto Empirico, *Adversus Logicos*, I-II, citado también como *Adversus Mathematicos*, VII, VIII. No existe traducción francesa de este texto.

Simplicio, *Comentario al* Manual *de Epicteto*, introducción y edición crítica del texto griego de Ilsetraut Hadot, Leyde, Brill, 1996.

Stobée (J.), *Anthol.* = *Ioannis Stobaei Anthologium* recens. K. Wachsmuth y O. Hense, vol. 5, Berlín, 1884 (varias reediciones).

Stoïciens = *Les Stoïciens*, textos traducidos por É. Bréhier, editados bajo la dirección de P. M. Schuhl, París, NRF, «Bibliothèque de la Pléiade», 1962. Textos de Cleantes, Diógenes Laercio, Plutarco, Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. H. von Arnim, vol. 4, Leipzig, 1905-1924 (reed. Wm, C. Brown, Iowa). Texto griego solo.

Theiler = *Kaiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst*, ed. W. Theiler, Zúrich, 1951 (numerosas reediciones). Hasta este día la mejor edición del texto griego y la mejor traducción (en alemán).

Trannoy = *Marc Aurèle, Pensées*, ed. y trad. de A.-I. Trannoy, Pa-

rís, Les Belles Lettres, «Collection des Universités de Frances», 1925 (numerosas reediciones). Texto griego y traducción francesa, que no siempre es muy buena. Preparo para esta colección una nueva edición crítica y una nueva traducción de las *Meditaciones*.

Voelke, (A. J.), *Volonté* = A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, París, 1973.

Williams, W., «Individuality in the Imperial Constitutions: Hadrian and the Antonines», *Journal of the Roman Studies*, vol. 66, 1976, pp. 67-83.

Jenofonte, *Anábasis*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2001.

Les *Mémorables*, en Jenofonte, *Oeuvres Complètes*, vol. III, París, Garnier-Flammarion, 1967.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

Las referencias a las notas indican el número del capítulo y el número de la nota (X n. 28)

ÍNDICE ANALÍTICO

Esta
edición,
primera, de *La
ciudadela interior*, se
terminó de imprimir
en Salamanca en el
mes de junio
del año
2013

ALPHA, BET & GIMMEL



En las apasionantes páginas que componen *La ciudadela interior*, Hadot deja constancia de cómo las *Meditaciones* de Marco Aurelio se insertan en la tradición de los ejercicios espirituales que, como el filósofo francés ha demostrado a lo largo de su obra, puede recorrer la larga distancia que va de los filósofos griegos hasta Foucault. En sus propias palabras, las *Meditaciones* son el libro de un hombre de acción, que busca la serenidad porque es la condición indispensable de la eficacia. *La ciudadela interior* nos enseña cómo el aprendizaje del dominio de las propias pasiones puede ser la base para gobernar todo un imperio.

Con la escritura de sus *Meditaciones*, Marco Aurelio desarrolló una disciplina interior que le permitió llevar a término un gobierno de la ciudad desde una perspectiva filosófica, cuya principal tarea no era velar por el propio interés, sino aplicar la justicia en la medida de lo posible. La ciudad se convierte así en un símbolo del alma del filósofo, de modo que su gobierno es inseparable de su praxis espiritual. Las preguntas y los planteamientos que propone Pierre Hadot en *La ciudadela interior* son, en nuestra época, más que nunca actuales y de gran interés cultural para todo aquel que, en un momento de severa crisis económica, busque en la filosofía antigua como en la moderna una forma de vida de lo más plena. Partiendo de la conocida frase de Marco Aurelio «¿Qué puede guiar a un hombre? Una única cosa: la filosofía», Hadot nos enseña (tal y como demostró en *La filosofía como forma de vida*) que hacer filosofía no consiste en resolver problemas abstractos, sino en mejorar nuestra misma forma de vivir.

ISBN: 978-84-92837-47-2
BIC: HPC

